

آراء المعنزة الأصولية

دراسة وتقويمًا

تأليف

الدكتور علي بن سعد بن صالح الضويحي

أستاذ أصول الفقه المساعد
بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالاحساء



مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م

ح مكتبة الرشد، ١٤١٥ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

الضويحي، علي بن سعد بن صالح

آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً.

٠٠٠ ص؛ ٠٠ سم

ردمك ٠ - ٠٢٦ - ٠١ - ٩٩٦٠

٤ - ٠٢٤ - ٠١ - ٩٩٦٠

١ - المعتزلة أ - العنوان

١٥/٠٥٥٨

ديوي ٢٤٦،١

رقم الإيداع: ١٥/٠٥٥٨

ردمك ٠ - ٠٢٦ - ٠١ - ٩٩٦٠ (مجموعة)

٤ - ٠٢٤ - ٠١ - ٩٩٦٠ (ج ١)

مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض - طريق الخجاز

ص ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٨٣٧١٢

تلكس ٤٠٥٧٩٨ فاكس ملي ٤٥٧٣٣٨١



فرع القصيم بريدة حي الصفراء - طريق المدينة

ص ب ٢٣٧٦ هاتف ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس ملي ٣٢٤١٣٥٨

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه في أصول الفقه نوقشت في كلية
الشريعة بالرياض في ١٤١٢/١/٣ هـ برئاسة فضيلة الشيخ الدكتور
عبد الرحمن بن عبد الله الدرويش وعضوية الأستاذ الدكتور محمد
العروسي عبد القادر، والأستاذ الدكتور عبد الحميد ميهوب عويس.
وقد نالت بفضل الله تعالى مرتبة الشرف الأولى.

بسم الله الرحمن الرحيم

«تقرير فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الحميد ميهوب عويس»

الحمد لله أفاض على قلوب من شاء من عباده فتفجرت ينابيع الحكمة في أقوالهم وأفعالهم وسالت أودية العلم بقدرها بأقلامهم ومدادهم. فملأت الدنيا علماً ونوراً. وصدقاً وقيناً واستبان للناس على ألسنتهم مكنون شريعة الله تعالى أصولاً وفروعاً. فسبحانه حين قال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (١٦٦)

والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين إمام المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد النبي الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين. الفاضل في حديثه الشريف: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» وما أعظم هذا القول وما يحتويه من شرف التفقه في دين الله بما يعد مفخرة تسمو بها مكانة العلماء. وتشرف هم طلاب العلم والباحثين في رياضته حتى إن الملائكة لتضع : تحتها لطالب العلم رضا بما يصنع. وما أعظم التوجيه الإلهي الكريم نحو التفقه في دين الله عز وجل في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (١٦٧). وإن التفقه هو الوقوف على مدارك الأحكام وفهم ما اشتملت عليه من حكم ومصالح تعود للعباد. وكيفية استنباط هذه الأحكام من أدلتها بعد الوقوف على عوارضها ومعرفة ترتيبها من حيث الاستدلال بها والوقوف

على سلامتها من المعارض. حتى يسلم الدليل. وفهم أوجه الترجيح أو الجمع بينها عند تعارضها في نظر المجتهد. ولا يقف على أسرار كل هذا إلا من وفقه الله تعالى للتفقه في دينه وعلوم شريعته الكريمة. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. فسيحانه وتعالى أورث كتابه من اصطفى من عباده قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ ومن المعلوم: أن العلماء ورثة الأنبياء. والأنبياء لم يورثوا درهماً أو ديناراً. وإنما ورثوا العلم. والله تعالى أعلم بالقلوب المستعدة لحمل أمانة ورسالة الرسول الكريم عليه أتم الصلاة والتسليم. فآلهمها عز وجل الفهم والهداية والتوفيق فهم يعكفون على كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ. تأملاً وتدبيراً يستخرجون من كنوزهما ومكنونهما ما تستنير به العقول. وتطمئن له القلوب. فتقبل على ربها رغباً ورهباً. بكرة وعشياً. لا يسأمون من دعاء الخير. وتلك قلوب قال الله تعالى في شأنها: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

وإن من أجل العلوم تفقهاً في دين الله تعالى. هو علم «أصول الفقه» الذي جمع بين المعقول والمنقول. يقول الغزالي في مقدمة كتابه المستصفى: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل. فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل. فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد. الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد» وجزى الله تعالى الإمام الشافعي خير الجزاء الذي يعتبر بحق أول من دون في هذا العلم رسالته المشهورة. فله رحمة الله تعالى فضل سبق بلا منازع ولكن وجد بعض أرياب المذاهب الأخرى من ينازع الشافعي في هذا الفضل وينسبون إلى إمامهم أنه سبق الشافعي. كأتباع أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى الشيعة نسبوا إلى بعض أئمتهم سبق في تدوين

علم أصول الفقه.

ونقول: هناك فرق بين أقوال وقواعد أصولية مثورة مشتة في بطون مسائل متفرقة وبين مصنف يجمع الشتات ويلم الشمل. ويخرج للناس علماً مستقلاً ويطلق عليه اسم «أصول الفقه» وجزى الله تعالى العلماء جميعاً عنا أحسن الجزاء وأفضله.

وما زال التصنيف في هذا العلم بحمد الله وفضله مستمراً إلى يومنا هذا وها أنا أقدم لأهل العلم ثمرة من ثمار هذا العلم الجليل. وموضوعاً هاماً من موضوعاته. رسالة علمية قيمة نال مؤلفها الدكتور علي بن سعد بن صالح الضويحي - المولود بمدينة المبرز بمنطقة الأحساء بالمملكة العربية السعودية - درجة الدكتوراه بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى». بإجماع لجنة المناقشة والحكم. وشاء الله تعالى أن أكون عضواً مناقشاً في هذه اللجنة الكريمة ومن الأعضاء أيضاً: الزميل الكريم الأستاذ الدكتور محمد العروسي عبد القادر ورئيس اللجنة والمشرف على الرسالة: الزميل الكريم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الدرويش.

وموضوع هذه الرسالة العلمية ليس موضوعاً تقليدياً - كما عاهدنا في الكثير من الرسائل العلمية - ولكنه موضوع فيه تجديد وفتح آفاق في الكتابة في هذا العلم. وحين تعلم أيها القارئ والمطلع في هذا التخصص. تسلم بصحة ما أقول وتوافقني الرأي. فالموضوع هو: «آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً» فالباحث جزاءه الله خيراً. وضح آراء المعتزلة وبيّن أصول هذه الآراء. كيف استخرجت والأصل لكل رأي. وهذا بلا ريب موضوع لم يطرق من قبل. واتجاه مبتكر. وغزو الآراء الأخرى ليس أمراً بالهين. فإنه يحتاج إلى إمكانات علمية ضخمة. وضمانات حصينة تمنع هوى التعصب من الميل والإجحاف واستعداد نفسي وخلقي يدعو للإنصاف. فكم من

متعصب بدون تحقيق. حمل على مُخَالِفِهِ فسفه عقله. أو راب في دينه. أو اتهمه في عقيدته بلا نظر فيما يقول إذ من الإنصاف أن تطلع على الرأي المخالف وتنظر فيه. مذكرًا وحكمةً ومُسْتَنَدًا. ثم تحقق الحق وتبطل الباطل.

ولاني حين تسلمت الرسالة لفحصها أشفقت على الباحث كثيراً. فهذا موضوع يحتاج لمن طال عمره في دراسة أصول الفقه. واستوعب وتشرب نفسه هذا العلم بطول العهد قراءة وكتابة وتحصيلاً دراسة وتدریساً. فلذلك بدأت من فوري أقرأ سطور هذه الرسالة. وبدأ إشفائي يتبدل إلى إعجاب بل إلى شوق لتناول موضوعات ومسائل هذه الرسالة. لما وجدته من حسن التناول في معالجة المسائل. بدراسة وتحقيق للأقوال والأدلة ومناقشتها. واستخراج ثمرة الأقوال خلافاً ووفقاً. بصورة جيدة مفيدة مستوعبة.

ومنهج الباحث وفقه الله تعالى منهج متميز. يعتبر فريداً في ابتكاره وتناوله فهو «دراسة أصولية مقارنة» ولا شك: أن المقارنة في دراسة أصول الفقه تعتبر ابتكاراً ومنهجاً جديداً. لا يستطيعه ولا يخوض غماره إلا من تمكن من دراسة علم الأصول دراسة عميقة متأنية ببصيرة واعية. بتؤدة ولكن في قوة. وهذا أمر لا ينال بالتمني ولا لواني. ولكن لمن وفقه الله تعالى، ثم شد المثزر واعتزل أهله. ونسي دنياه وارتفع عن المشاكل والكادورات.

ونستطيع الآن أن نقول: إن مناهج وطرق التصنيف في علم أصول الفقه: على النحو التالي:

الأول: منهج جمهور العلماء مالكية وشافعية وحنابلة. واختاروا منهج المتكلمين. ولذلك أطلق على طريقة الجمهور: طريقة المتكلمين.

الثاني: أطلق عليه طريقة الحنفية. ويمتاز منهجهم بالموضوعية فهم يستقرئون الفروع والمسائل. ويستخلصون منها القواعد وهذا منهج أنفع للمبتدئ بخلاف طريقة الجمهور. لأنها تخاطب العلماء.

لأنهم يضعون القواعد أولاً. ثم يتركون تطبيقها على فروعها للباحث والدارس ولا يقوى على ذلك إلا العلماء.

الثالث: منهج الشاطبي رحمه الله تعالى ومنهجه واضح في كتابه الموافقات فإنه ربط الدراسة العلمية بواقع الأحكام الشرعية العملية. وهو برهان ساطع للرد على من يقول: إن دراسة أصول الفقه دراسة نظرية محضة وقديماً قالوا: «الناس أعداء ما جهلوا».

الرابع: المقارنة بين الآراء جميعاً وتحقيق الحق منها وإبطال الباطل بلا تعصب أو ميل. وهذا ما نهجه مؤلف هذه الرسالة.

وهناك من يعتبر الجمع بين منهج الجمهور ومنهج الحنفية في مصنف واحد منهجاً مغايراً. ولكن التحقيق في هذا أنه يدخل في نطاق منهج المقارنة.

وحين يبدأ صاحب هذه الرسالة هذه البداية القوية. فإن ذلك يشير بخير إن شاء الله. في خدمة تخصصه الذي اختاره لنفسه. وإنه لمن الواضح أنه يعشق علم أصول الفقه ويهواه. بدليل أنه بذل قصارى جهده. ولم يدخر وسعاً في إخراج موضوع رسالته على هذا النحو الجيد فقد قارن بين آراء الجمهور الأصولية خلافاً ووافقاً. ثم قارن بين آراء الجمهور وبين آراء المعتزلة مع بيان ثمرة الخلاف مخرجاً ومفرعاً للأثار والمسائل الفقهية يؤكد بذلك ما ذكره الشاطبي رحمه الله في موافقاته: أن كل مسألة لا يبنى عليها فروع فوضعها في أصول الفقه عارية.

كما أنه لم يترك موضوعاً أصولياً إلا وقد بين فيه وجه المقارنة بعرض الآراء جميعها. وبيان وجه المخالفة والموافقة بين وجهتي النظر وبدأ من مقدمات علم أصول الفقه إلى آخر موضوع فيه يقبل المقارنة فبدأ بالحكم

الشرعي وما يتعلق به من مباحث وتقسيمات وانتهى بالتقليد وما يختص به من أحكام ومسائل.

وقد استخلص من دراسته لموضوعه أهم النتائج التي فيها دلالة واضحة على قوة ذكاء المؤلف وعمق الفكرة. وحسن التأمل. وعلى صلة قوية بعلم أصول الفقه يحفها الإخلاص لله تعالى في طلب العلم وصدق الله تعالى خاطبنا بهذا في كتابه الكريم: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ﴾.

ولا أريد أن أستقصي تفاصيل دراسته في موضوعه. ولكن سيرى القارئ ويلمس بنفسه حسن العرض وحسن الأداء وحسن البيان بأسلوب قوي واضح بعيد عن التعقيد أو الغموض.

وإن دل هذا فإنه يدل على أن الباحث استعداده طيب وأنه إذا سار على هذا الدرب سيكون أصولياً. لا مدرس أصول. وفرق بين أصولي النفس وبين مدرس الأصول. فأين الثرى من الثريا فليس كل من يدرس الأصول يكون أصولياً.

فلذلك نرى ونسمع من أدعياء علم الأصول ينتقصون من قدر هذا العلم الجليل. وإنه للعجب العجائب. أن تسمع المدح والثناء على هذا العلم من غير المتخصصين فيه. وتسمع من المتخصص التنقص والانتهاك لهذا العلم. بأنه علم جدل ولا فائدة فيه. وأمثال هؤلاء. لم تصل بهم دراستهم إلى سرد كنه هذا العلم فاستعصى عليهم فرموه بما هو بريء منه. وإن شئت فاستمع إلى ما قاله العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري في مقدمة كتابه: «فوائح الرحموت» ولقد تصدى لتعاطيه جمع غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته إلا واحد بعد واحد من الأذكياء. ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصباً. وكلت مطايا عقولهم السارية تعباً. ولم يصل إلى كنه أسرارهِ إلا من غرق في بحار فيضهِ القويم.

وأتى الله تعالى بقلب سليم «فعلم أصول الفقه يحتاج إلى بذل الوسع والطاقة. في همة ونشاط للوصول إلى مستوى الفهم فيه. فتكون له المكانة والاتباع. ويقصده مريدوه وعنده تحط الرجال. ولأمر ما. قيل من جد وجد. ومن زرع حصد.

أما من قصرت همته فلا يلومن إلا نفسه التي أدخل بها إلى الراحة والدعة. ولا يرمي باللائمة على علم الأصول. لأنه علم لا يناله من العلماء إلا الفحول. وذلك ليس من كسب العبد. وإنما هو فضل الله يؤتيه من يشاء. والله ذو الفضل العظيم.

والله أسأل أن يوفق المؤلف. وأن يسير قوياً كما بدأ. وأن يوفقنا جميعاً إلى السداد والصواب. وأن يعجزى العلماء عنا خير الجزاء وصلى الله تعالى وسلم وبارك على نبينا سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. ومن سلك طريقه إلى يوم الدين.

عبد الحميد ميهوب عويس

أستاذ ورئيس قسم الشريعة

بكلية حقوق بني سويف فرع جامعة القاهرة

والمعار إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بالعظمة والعزة والكبرياء، والصلاة والسلام على نبيه محمد أشرف الخلق وأفضل الأنبياء، وعلى آله وصحبه البررة الأتقياء، ومن تبعهم وسار على نهجهم بصدق ووفاء.. أما بعد:

فإن العقل منحة جليلة ونعمة عظيمة، اختص الله تبارك وتعالى بها بني آدم، وميزهم بها على سائر المخلوقات، وجعلها دليلاً على تكرمهم وتفضيلهم، وفي ذلك يقول جل شأنه:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (١).

ولا ريب في ذلك، فإن بالعقل يعرف الإنسان ربه تبارك وتعالى بآياته ومخلوقاته، ويقف على عظمته وجبروته ووحدانيته عن طريق التفكير في دلائل قدرته، ولهذا فقد وصف الله تبارك وتعالى المتأملين في خلق السموات والأرض وما فيهما من آيات باهرات بأنهم عقلاء، فقال سبحانه:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْمَلَائِكَةِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَنْجَا بِهِ الْأَرْضَ بِعَدِّ مَوْتِهَا وَبَرِّ فِيهَا مِنْ كُلِّ ذَاتٍ وَنَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

يَقُولُونَ ﴿١٦٨﴾ (١).

وقال سبحانه:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٦٩﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِيمَا وُقِعُوا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢).

وبالعقل يتدبر الإنسان كتاب ربه تبارك وتعالى، ليقف على حاله فيمثله، وعلى حرامه فيجتنبه، وعلى مواعظه وزواجه فيستفح بها بالاستقامة على منهج الله مهما امتدت به الحياة، وفي ذلك يقول تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٣).

ويقول سبحانه:

﴿كَتَبْنَا نَزْلَهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا لِّذِكْرِ آيَاتِنَا﴾ (٤).

ويقول جلّ شأنه:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (٥).

ومن هنا فقد عاب الحق تبارك وتعالى أولئك الذين يعطلون عقولهم سعيًا وراء التقليد الأعمى دون وعي وبصيرة، فقال سبحانه:

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠ - ١٩١.

(٣) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٤) سورة ص، الآية: ٢٩.

(٥) سورة محمد، الآية: ٢٤.

﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ (١).

فهم يقلدونهم وإن كانوا على غير علم وهدى وفي ذلك يقول سبحانه :

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (٢٣) ﴿٢٤﴾ (٢).

ويقول سبحانه :

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَمَآلَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (٢٤) ﴿٢٥﴾ (٣).

وهذا يدل دلالة واضحة على أن للعقل مكانة عالية في الإسلام، ويؤكد ذلك أن الحق تبارك وتعالى كثيراً ما يختم بعض آيات كتابه الكريم بقوله :

﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (٢٥) ﴿٢٦﴾ (٤).

ولما كان للعقل هذه المكانة العالية في الإسلام فقد جعله الحق تبارك وتعالى مناط التكليف في الإنسان، فإن التكليف يدور مع العقل وجوداً وعدمًا، فإذا وجد العقل وجد التكليف، وإذا انعدم العقل انعدم التكليف،

(١) سورة الزخرف، الآيتان: ٢٢ - ٢٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١٠٤.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٤٤، آل عمران، الآية: ٦٥، الأعراف، الآية: ١٦٩، يونس، الآية:

١٦، هود، الآية: ٥١، يوسف، الآية: ١٠٩، الأنبياء، الآية: ١٠، المؤمنون، الآية:

٨٠، القصص، الآية: ٦٠، الصافات، الآية: ١٣٨.

وفي ذلك يقول المصطفى ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يبلغ الحنث^(١)، وعن المجنون حتى يفيق»^(٢).

وإذا كان العقل نعمة عظيمة على الإنسان، فإنه لا يكون كذلك إلا إذا كان هذا العقل مسترشداً بهدي كتاب الله تبارك وتعالى ومستنيراً بقبس من سنة رسول الله ﷺ، بحيث يكون هذا العقل محكوماً بمنهج الله لا حاكماً عليه ومؤتماً به لا إماماً له، وبذلك ينجو العقل من الضلالة والغواية ويسعد به الإنسان في الدنيا والآخرة:

﴿وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٣).

أما إذا جعل العقل حاكماً على وحي الله تبارك وتعالى، فإنه سيضل الطريق المستقيم وينزل بصاحبه إلى الهاوية في الدنيا والآخرة لابتعاده عن

(١) قال صاحب القاموس: (الحنث بالكسر الإثم والحلف في اليمين والميل من باطل إلى حق وعكسه.. وتحت تعبّد الليالي ذات العدد أو اعتزل الأصنام). (انظر القاموس المحيط ١٦٥/١).

والمراد بالحنث هنا هو الإدراك والبلوغ. قال الزبيدي مستدركاً على صاحب القاموس: (وما يستدرك عليه: بلغ الغلام الحنث أي: الإدراك والبلوغ وهو مجاز، وقيل: إذا بلغ مبلغاً جرى عليه القلم بالطاعة والمعصية). (انظر تاج العروس ٦١٦/١).

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحج، باب إثبات فرض الحج ٣٢٥/٤. وهذا الحديث صححه الحاكم، فقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه) ووافقه الذهبي على ذلك.

(انظر المستدرك وتلخيص الذهبي عليه ٢٥٨/١ - ٢٥٩).

وقال الشوكاني: (وهو وإن كان في طرقة مقال، لكنه باعتبار كثرة طرقة من قسم الحسن، وباعتبار تلقي الأمة له بالقبول، لكونهم بين عامل به ومؤول له صار دليلاً قطعياً) انظر إرشاد الفحول ص ١١.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠١.

هدي الله تبارك وتعالى ، وفي ذلك يقول الحق جل وعلا :

﴿إِنْ يَنْتَهُوْنَ إِلَّا الظَّنُّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (١)

ويقول سبحانه :

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ (٢)

ولهذا فإن المعتزلة حين غلوا في تقديس العقل وتمجيده ، وأعطوه منزلة فوق منزلته التي يستحقها ، قادهم ذلك إلى شطحات كثيرة في الفكر حتى خالفوا منهج السلف وتنكبوا طريقة أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بمسائل أصول الفقه .

وهذا البحث سيلقى الضوء - بمشيئة الله تبارك وتعالى وعونه - على جوانب كثيرة من مسائل أصول الفقه التي خالف فيها المعتزلة بعقولهم جماعة المسلمين ، وهذا لا يعني الطعن فيهم بقدر ما يعني الانتصاف منهم ولهم . ومن هنا فقد جاء موضوع هذه الرسالة بعنوان :

«آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً»

ليبين ما لهم وما عليهم في ضوء البحث العلمي المتجرد .

الأسباب الداعية إلى اختيار هذا الموضوع :

ومن الأسباب التي دعنتني إلى اختيار هذا الموضوع ، ما يلي :

- ١ - عدم إفراد هذا الموضوع ببحث مستقل على هذا النحو - كما وصل إليه علمي - حيث لم أطلع على شيء من ذلك .

(١) سورة النجم ، الآية : ٢٣ .

(٢) سورة القصص ، الآية : ٥٠ .

٢ - المشاركة ببعض الجهد في دراسة آراء المعتزلة المتعلقة بمسائل أصول الفقه، وبيان ما اشتملت عليه تلك الآراء من إيجابيات أو سلبيات.

٣ - تحرير أقوال المعتزلة من كتبهم المعتمدة، لأن هناك بعض الأقوال نقلت عنهم في كتب الأصوليين من غير تحرير.

منهجي العلمي في هذا البحث:

المنهج الذي سأسير عليه في هذا البحث بمشيئة الله تعالى، يركز على الأسس التالية:

١ - تتبع آراء المعتزلة الأصولية من كتبهم المعتمدة في مذهبهم كالمغني للقاضي عبد الجبار، والمعتمد لأبي الحسين البصري، وغيرهما.

٢ - الاستعانة بالكتب الأصولية الأخرى المساندة التي نقلت كثيراً من آرائهم في هذا الفن.

٣ - بعد تتبع هذه الآراء الأصولية الماثلة في بطون تلك الكتب واستخلاصها، أقوم بدراستها دراسة دقيقة ثم أقومها تقويماً علمياً بحسب ما تقتضيه أمانة البحث في ذلك.

٤ - الاعتناء بذكر الرأي المخالف بأدلته، وبيان الراجح في المسألة، وثمره الخلاف.

٥ - عند ذكر الرأي المخالف أبدأ أولاً بسرد أقوال الجمهور في المسألة، ثم أعقبها بسرد أقوال من وافقهم فيها من المعتزلة.

٦ - توضيح المسائل التي تحتاج إلى إيضاح، إما بتحرير محل النزاع فيها، أو ببيان المراد منها.

- ٧ - ترتيب نقل الأقوال في المسألة بحسب أقدمية قائلها.
- ٨ - نقل الأحاديث المستدل بها بالنص الذي وردت به في كتب الحديث المعتمدة، لا كما ذكره المستدلون من الأصوليين.
- ٩ - بيان وجه الاستدلال من الأدلة الشرعية، وإيضاح ما يحتاج إلى توضيح من الأدلة العقلية.
- ١٠ - بعد الانتهاء من سرد الأدلة لأصحاب المذاهب أضع علامة الترقيم في الهامش وأشير إلى المراجع التي ذكرت فيها تلك الأدلة، وذلك خشية تكرار ذكر تلك المراجع بعد نهاية كل دليل.
- ١١ - عزوت كل آية كريمة إلى موضعها من السور في كتاب الله تبارك وتعالى.
- ١٢ - الحديث إن كان في الصحيحين أو في أحدهما لا أتعرض للحكم عليه للقطع بصحته، أما إن كان وارداً في غيرهما فأتعرض للحكم عليه وبيان درجته دون توسع.
- ١٣ - خُرِجَت الأحاديث الواردة ذكرها في ثنايا البحث من كتب الحديث المعتمدة.
- ١٤ - ذكرت نبذة يسيرة عن الفرق الوارد ذكرها في البحث.
- ١٥ - ترجمت لكل علم ورد ذكره في البحث بشكل موجز.
- ١٦ - إيضاح الألفاظ الغامضة بالرجوع إلى قواميس اللغة.
- ١٧ - ختمت البحث بخاتمة اشتملت على نتائج البحث بشكل مختصر.

١٨ - قمت بعمل فهرس عامة للإيات، والأحاديث، والآثار، والفرق، والأعلام، والمراجع، والموضوعات.

١٩ - رتبت الآيات حسب ترتيبها من السور في القرآن الكريم، ورتبت الأحاديث، والآثار، والفرق، والأعلام، والمراجع، على حسب حروف الهجاء، وفي الأعلام لا أعتد في الترتيب بكلمة «أبو» أو «ابن».

خطة البحث:

هذا، وقد رسمت لهذا البحث خطة مبدئية، ينتظم عقدها في مقدمة، وباب تمهيدي، وخمسة أبواب رئيسة، وخاتمة.

أما المقدمة فقد ذكرت فيها سبب اختياري للموضوع، ومنهجي العملي الذي سرت عليه في البحث.

وأما الباب التمهيدي فقد خصصته للتعريف بالمعتزلة، وينتظم في فصلين:

الفصل الأول: نشأة المعتزلة، وسبب تسميتهم بذلك.

الفصل الثاني: أصولهم الخمسة العقدية، وأثرها في آرائهم الأصولية.

وأما الأبواب الرئيسة فيانها كالتالي:

الباب الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحكم الشرعي

وفيه تمهيد وأربعة فصول:

(أ) التمهيد: ويتعلق بتعريف الحكم الشرعي لغة واصطلاحاً، وبيان أقسامه وأركانه إجمالاً.

(ب) وأما الفصول فيبيانها كالتالي :

الفصل الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحاكم

وفيه مبحثان :

١ - المبحث الأول - (هل العقل يدرك في الأشياء الحسن والقبح؟) :

وفيه مطلبان :

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (هل يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل؟) :

وفيه مطلبان :

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بأقسام الحكم التكليفي

وفيه أربعة مباحث:

١ - المبحث الأول - (عدم اشتراط الإرادة في الأمر):

وفيه ثلاثة مطالب:

- (أ) المطلب الأول: حقيقة الإرادة عند المعتزلة.
- (ب) المطلب الثاني: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- (ج) المطلب الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (الواجب المخير):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- (ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٣ - المبحث الثالث - (تحريم واحد لا بعينه):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- (ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٤ - المبحث الرابع - (المباح ليس مأموراً به):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي الكعبي في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي الكعبي في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الفصل الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم فيه

وفيه ثلاثة مباحث:

١ - المبحث الأول - (دلالة امتثال الأمر على إجزاء المأمور به):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (تعلق التكليف بالفعل أو الترك في أول زمان حدوثه):

وفيه ثلاثة مطالب:

(أ) المطلب الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة.

(ب) رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ج) المطلب الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٣ - المبحث الثالث - (هل الكف فعل، أو أنه تلبس بضد من أضداده؟):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمرة الخلاف.

الفصل الرابع

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم عليه

وفيه مبحثان:

١ - المبحث الأول - (تكليف المكره):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمرة الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (تكليف المعدوم):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمرة الخلاف.

الباب الثاني آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأدلة الشرعية

وفيه تمهيد، وثلاثة فصول:

(أ) أما التمهيد: فيتعلق بتعريف الأدلة لغة واصطلاحاً، والتعريف بالأدلة الشرعية المتفق عليها في الجملة.

(ب) وأما الفصول فبيانها كالتالي:

الفصل الأول آراء المعتزلة فيما يتعلق بالسنة

وفيه مبحثان:

١ - المبحث الأول - (في التبعّد بالتأسي برسول الله ﷺ في جميع أفعاله في العبادات وغيرها):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي علي بن خلاد المعتزلي في ذلك، وبيان أدلته.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي علي بن خلاد في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمرة الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (في قبول الخبر إذا كان راويه واحداً):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي علي الجبائي في ذلك، وبيان أدلته.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم

رأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها،
وثمره الخلاف.

الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالإجماع

وفيه مبحثان:

١ - المبحث الأول - (في حجية الإجماع):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي النظام المعتزلي في ذلك، وبيان أدلته.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم
رأي النظام في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره
الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (في إثبات الإجماع بخبر الواحد):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي عبد الله البصري في ذلك، وبيان
دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم
رأي أبي عبد الله البصري في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها،
وثمره الخلاف.

الفصل الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالقياس

وفيه أربعة مباحث:

١ - المبحث الأول - (في حجية القياس الشرعي):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي النظام في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (في تسمية القياس ديناً):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي الهذيل العلاف في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي الهذيل العلاف في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٣ - المبحث الثالث - (في القياس على أصل لم ينص على حكمه):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي هاشم المعتزلي في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم

رأي أبي هاشم في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره
الخلاف.

٤ - المبحث الرابع - (في تأثير العلة بنفسها):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- (ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الباب الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بمسائل النسخ

ويشتمل على تمهيد وأربعة فصول:

(أ) التمهيد: تعريف النسخ في اللغة والاصطلاح.

(ب) وأما الفصول فيبينها كالتالي:

الفصل الأول

نسخ الشرائع عقلاً وشرعاً

وفيه مبحثان:

- ١ - المبحث الأول: رأي أبي مسلم الأصبهاني في ذلك، وبيان دليله.
- ٢ - المبحث الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي مسلم في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الفصل الثاني

نسخ جميع العبادات والتكاليف

وفيه ثلاثة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة.
- ٢ - المبحث الثاني: رأي المعتزلة في ذلك وبيان أدلتهم.
- ٣ - المبحث الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الفصل الثالث

نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها

وفيه مبحثان:

- ١ - المبحث الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- ٢ - المبحث الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الفصل الرابع

نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة

وفيه مبحثان:

- ١ - المبحث الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- ٢ - المبحث الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الباب الرابع
آراء المعتزلة فيما يتعلق بدلالات الألفاظ
ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول
آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأمر

وفيه تمهيد، وستة مباحث:

(أ) التمهيد: ويتعلق بتعريف الأمر لغة واصطلاحاً.

(ب) وأما المباحث، فهي كالتالي:

١ - المبحث الأول - (أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه،
ويحال بينه وبينه):

وفيه ثلاثة مطالب:

(أ) المطلب الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة.

(ب) المطلب الثاني: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ج) المطلب الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلة، مع دراسة وتقويم
رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره
الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يفعله):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلة، مع دراسة وتقويم

رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٣ - المبحث الثالث - (ورود الأمر من الله تعالى متعلقاً باختيار المأمور):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٤ - المبحث الرابع - (ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٥ - المبحث الخامس - (تأيد الأمر إلى غير غاية):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٦ - المبحث السادس - (هل الأمر بالشئ نهى عن ضده؟):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- (ب) المطلب الثاني: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالنهي

وفيه تمهيد، ومبحثان:

- (أ) التمهيد: ويتعلق بتعريف النهي لغة واصطلاحاً.
- (ب) وأما المبحثان فهما:

١ - المبحث الأول - (الفعل ذو الوجهين، هل يصح أن يتعلق به النهي؟):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله.
- (ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه؟):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الفصل الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالعموم والخصوص

وفيه تمهيد، ومبحثان:

(أ) التمهيد: ويتعلق بتعريف العام والخاص.

(ب) وأما المبحثان فهما:

١ - المبحث الأول - (علام يحمل الجمع المنكر؟):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي علي الجبائي في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي علي في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (في إسماع الله تعالى المكلف الخطاب العام المخصوص دون أن يسمعه الدليل المخصص):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الباب الخامس

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

ويشتمل على تمهيد وفصلين:

(أ) التمهيد: ويتعلق بتعريف الاجتهاد والتقليد.

(ب) وأما الفصلان فبيانهما كالتالي:

الفصل الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد

وفيه خمسة مباحث:

١ - المبحث الأول - (تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي علي وأبي هاشم في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي أبي علي وأبي هاشم في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (تفويض الله تعالى الرسول أو العالم أن يحكم بما شاء):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي موسى بن عمران في ذلك، وبيان أدلته.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم

رأي موسى بن عمران في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها،
وثمره الخلاف.

٣ - المبحث الثالث - (هل يَأْتُمُّ المجتهد إذا أخطأ؟):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي بشر المريسي في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي
أبي بكر الأصم في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره
الخلاف.

٤ - المبحث الرابع - (هل ينقض قضاء القاضي بالاجتهاد؟):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي أبي بكر الأصم في ذلك، وبيان دليله.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم
رأي أبي بكر الأصم في هذه المسألة وبيان الراجح فيها، وثمره
الخلاف.

٤ - المبحث الخامس - (اكتفاء المجتهد بترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً):

وفيه مطلبان:

(أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.

(ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم
رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره
الخلاف.

الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالتقليد

وفيه مبحثان:

١ - المبحث الأول - (تقليد العامي للمجتهد في فروع الشريعة):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- (ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته، مع دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

٢ - المبحث الثاني - (الأخذ بالأخف من أقوال المجتهدين المتساويين):

وفيه مطلبان:

- (أ) المطلب الأول: رأي القاضي عبد الجبار في ذلك، وبيان دليله.
- (ب) المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته مع دراسة وتقويم رأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة، وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

الخاتمة:

وتشتمل على أهم النتائج التي أسفر عنها البحث وهدى إليها.

ولا يفوتني في الختام أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي فضيلة الدكتور الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله الدرويش على تكريمه بقبول الإشراف على هذه الرسالة، والذي لم يضمن بجهد ووقت في سبيل تذليل العقبات التي واجهتني في هذا البحث، فقد أخذت من علمه وخبرته ما مكّنني بعد

توفيق الله تعالى من أن أصل بهذه الرسالة إلى ما هي عليه الآن، فله من الله تعالى جزيل المثوبة على توجيهاته وتصويباته.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ممثلة في كلية الشريعة بالرياض على إتاحة الفرصة لي لمواصلة الدراسات العليا في رحابها.

وأتوجه كذلك بشكري الجزيل لأستاذي الكريمين عُضْوَي المناقشة: فضيلة الأستاذ الدكتور محمد العروسي عبد القادر، وفضيلة الأستاذ الدكتور عبد الحميد ميهوب عويس على ملاحظتهما القيمة وتصويباتهما السديدة.

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين.

الباب التمهيدي التعريف بالمعتزلة

ويشتمل على فصلين:

- ١ - الفصل الأول: نشأة المعتزلة، وسبب تسميتهم بذلك.
- ٢ - الفصل الثاني: أصول المعتزلة الخمسة العقدية وأثرها في آرائهم الأصولية.

الفصل الأول

نشأة المعتزلة ، وسبب تسميتهم بذلك

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة المعتزلة .

المبحث الثاني : سبب تسميتهم بذلك .

المبحث الأول نشأة المعتزلة

المعتزلة، أو الاعتزال، لفظ يدل في اللغة على التنحية، والانفراد، والضعف، والانقطاع.

جاء في كتب اللغة: (عزله، يعزله، وعزّله، فاعتزل، وانعزل، وتعزّل): نحاه جانباً فتنحى.

و(المُعْزَل): الراعي المنفرد، والضعيف الأحمق.

و(الأَعْزَل): الرمل المنفرد المنقطع، ومن لا سلاح معه^(١).

والمعتزلة في الاصطلاح: يمكن تعريفهم بأنهم فرقة من القدرية، خالفوا قول الأمة في مسألة مرتكب الكبيرة، بزعمهم وأصل بن عطاء^(٢)،

(١) انظر القاموس المحيط للفيروزآبادي ١٥/٤، تاج العروس للسيد محمد مرتضى الزبيدي ١٤/٨ - ١٥.

(٢) هو أبو حذيفة، وأصل بن عطاء الغزال، رأس المعتزلة وداعيتهم، وإليه تنسب الطائفة الواصلية من المعتزلة، ولم يكن غزّالاً، لكنه كان يلزم صديقاً له اسمه أبو عبد الله الغزال، ليعرف التعففات من النساء، فيجعل صدقته لمن فلقب بذلك، وكان تلميذاً للحسن البصري، وكان طويل العنق، ألثغ بالراء. قيل: إنه مولى لضبة، وقيل: لبني مخزوم، وقيل: لبني هاشم. وله من التصانيف: =

وعمر بن عبيد^(١)، زمن التابعي الجليل الحسن البصري^(٢) رحمه الله تعالى^(٣).

وإذا نظرنا إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي لتعريف المعتزلة، وجدنا أن الصلة وثيقة بينهما تماماً، فإن هذه الفرقة التي سلكت غير مسلك الأمة وبخاصة أهل السنة والجماعة، انفردت بمنهجها الكلامي المميز، حتى آل أمرها إلى الضعف والضمور والانقطاع.

= كتاب أصناف المرجئة، وكتاب التوحيد، وكتاب المنزلة بين المنزلتين وغير ذلك.
ولد بالمدينة سنة ثمانين، وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائة، وله من العمر إحدى وخمسون سنة. (انظر النية والأمل لابن المرتضى ص ٣٢-٣٨، ميزان الاعتدال للذهبي ٣/٢٧٥، ٤/٣٢٩، وفيات الأعيان لابن خلكان ٦/٧، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٧، الملل والنحل للشهرستاني ١/٤٦، الفهرست لابن التديم ص ٢٠٢-٢٠٣).

(١) هو أبو عثمان، عمرو بن عبيد بن باب البصري المعتزلي القدرى، وهو مولى بني تميم، وكان شيخ المعتزلة في وقته ومفتيها، وإليه تنسب الطائفة العمروية منهم.
ومن مصنفاته: كتاب العدل والتوحيد، وكتاب التفسير، وغير ذلك. ولد سنة ثمانين، وتوفي في أيام المنصور سنة أربع وأربعين ومائة.

(انظر النية والأمل ص ٣٨، ميزان الاعتدال ٣/٢٧٣، مروج الذهب للمسعودي ٣/٣١٤، الفرق بين الفرق ص ١٢٠، الفهرست ص ٢٠٣).

(٢) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، كان رحمه الله تعالى من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن، من علم، وزهد، وورع، وعبادة، وفصاحة، وهو ثبت ثقة، ولد لستين بقينا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بالمدينة، وتوفي رحمه الله تعالى بالبصرة في مستهل رجب سنة عشر ومائة، وله ثمان وثمانون سنة.

(انظر وفيات الأعيان ٢/٦٩، ميزان الاعتدال ١/٤٨٣، تذكرة الحفاظ للذهبي ١/٧١-٧٢، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٣٥، مشاهير علماء الأمصار للبستي ص ٨٨، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٧).

(٣) انظر شرح الطحاوية لعلي بن أبي العز الحنفي ص ٤٧٤، الخطط المقرينية للمقرئزي ٢/٣٤٦، الفرق بين الفرق ص ١١٧-١١٨، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري ص ١٢٤.

وقد نشأ الاعتزال فكراً قائماً على النظر العقلي مع بداية القرن الثاني الهجري في البصرة في أواخر العصر الأموي، كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله جل وعلا^(١).

إلا أن المعتزلة في هذا العهد كانوا مضطهدين على أيدي خلفاء بني أمية، ولهذا فقد كانوا يكرهون الأمويين كرهاً شديداً لرفضهم لمذهبهم واعتقادهم في القدر، ولم يرضوا عن أحد من بني أمية كما رضوا عن يزيد بن الوليد^(٢) لاعتناقه مذهبهم^(٣).

وفي ذلك يقول المسعودي^(٤): (وكان - يعني يزيد بن الوليد - يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد، والعدل، والوعيد، والأسماء والأحكام - وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين -

(١) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام للأستاذ ت. ج. دي بور ص ٩٧، تاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف هنري كوربان ص ١٧٠، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور محمد علي أبو ريان ص ١٥٣.

(٢) هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان، تولى الخلافة بدمشق ليلة الجمعة لسبع بقين من جمادى الآخرة سنة (١٢٦ هـ) بعد مقتل الوليد بن يزيد بن عبد الملك، وكان يزيد هذا أحول، يظهر التنسك، وكان يلقب بيزيد الناقص لأنه نقص بعض الجند من أرزاقهم وبخاصة جند الحجاز، وكان يميل إلى تعاليم المعتزلة، وفي عهده أخذ جبل بني أمية في الاضطراب. توفي بدمشق سنة ست وعشرين ومائة.

(انظر مروج الذهب ٢٣٣/٣ - ٢٣٤، البداية والنهاية لابن كثير ١٣/١٠، تاريخ الإسلام تأليف حسن إبراهيم حسن ٣٣٥/١).

(٣) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين ٩٠/٣.

(٤) هو علي بن الحسين بن علي المسعودي، قيل: إنه من ذرية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وكان إخبارياً، مفتياً، صاحب ملح وغرائب، وقيل: إنه كان معتزلي العقيدة.

ومن مصنفاته: مروج الذهب، ذخائر العلوم، الاستذكار لما مر من الأعصار، وغير ذلك. توفي سنة خمس وأربعين وثلاثمائة.

(انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٠٧/٢).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

وبناء على أن يزيد بن الوليد كان يعتقد مذهبهم ويدين به، فإنهم فضلوه في الديانة على الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز^(٢) رحمه الله تعالى.

قال المسعودي: (والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز)^(٣).

وظل الموقف العدائي بين المعتزلة والأمويين على أشده حتى سقوط الدولة الأموية، وقيام الدولة العباسية على أنقاضها.

ومع بداية الدولة العباسية نشطت حركة المعتزلة، وبدأوا يرسلون الرسل في الأفاق للدعوة إلى مذهبهم ومعتقدهم، وكان ممن تولى هذه المهمة واصل بن عطاء^(٤). وذلك لأن مذهبهم بتعاليمه الخاصة ومنهجه المميز حظي بتأييد الخلفاء العباسيين، وبخاصة في عهد المأمون^(٥) الذي كان يميل إلى الأخذ ببعض معتقدات المعتزلة، لا سيما موافقتهم على

(١) انظر مروج الذهب ٢٣٤/٣.

(٢) هو أبو حفص، عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي، الخليفة الصالح، والإمام العادل، ولد بعلوان - قرية بمصر - سنة إحدى وستين، وهو تابعي جليل، بويج له بالخلافة بعد ابن عمه سليمان بن عبد الملك عن عهد منه له بذلك، وأخبار عدله وسيرته الحسنة في الحكم أشهر من أن تكتب.

توفي رحمه الله تعالى في دير سمعان من حصص سنة إحدى ومائة، وله من العمر تسع وثلاثون سنة.

(انظر تاريخ الخلفاء للشيخ محمد بن يزيد ص ٣٢، تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٢٢٨، البداية والنهاية ٢٠٠/٩ وما بعدها).

(٣) انظر مروج الذهب ٢٣٩/٣.

(٤) انظر النية والأمل ص ٣٥، ٤٢، ضحى الإسلام ٩٠/٣.

(٥) هو أبو جعفر عبد الله المأمون بن هارون الرشيد العباسي القرشي الهاشمي، ولد في ربيع الأول سنة سبعين ومائة ليلة توفي عمه الهادي، وتولى الخلافة في المحرم سنة ثمان وتسعين =

القول بخلق القرآن الكريم، لدرجة أنه سخر قوة الدولة لحمل الناس على القول بذلك القول واعتقاده، فأرسل في سنة (٢١٨ هـ) كتاباً إلى نائبه ببغداد يأمره أن يمتحن القضاة والمحدثين وجميع أهل العلم بالقول بخلق القرآن، كما أمره أن يأخذ على القضاة عهداً بالألا يقبلوا شهادة من لا يقول بخلق القرآن، وأن يعاقب كل من لم يقل بهذا الرأي، فحدثت بذلك فتنة عظيمة، وكان ممن ابتلي بهذه الفتنة الإمام أحمد بن حنبل^(١) رحمه الله تعالى، لكنه ثبت على الحق صابراً محتسباً^(٢).

وظل تأييد الخلفاء العباسيين للمعتزلة مستمراً من أيام المأمون إلى عهد المتوكل^(٣)، حيث جعلوا مذهبهم عقيدة للدولة، الأمر الذي هباً للمعتزلة أن يسيطروا نفوذهم وسيطرتهم على جميع من خالفهم، فأحلوا

= مائة، واستمر في الخلافة عشرين سنة وخمسة أشهر، قال ابن كثير: (وقد كان فيه تشيع واعتزال وجهل بالسنة الصحيحة).

توفي بطرسوس سنة ثمان عشرة ومائتين وله من العمر ثمان وأربعون سنة. (انظر البداية والنهاية ٢٨٧/١٠ وما بعدها).

(١) هو أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، ولد في ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة ببغداد، وهو فقيه، حافظ، حجة، قال الإمام الشافعي: (خرجت من بغداد فمأ خلفت بها رجلاً أفضل، ولا أعلم، ولا أفقه من أحمد بن حنبل). وقد قيس في الزهد والعلم بالحسن البصري، وفي الرقائق بذي النون المصري، وفي تفسير القرآن ومعانيه بابن العباس، وفي التشدد على أهل البدع بعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه. توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وأربعين ومائتين، وله سبع وسبعون سنة.

(انظر طبقات الفقهاء ص ٩١، تذكرة الحفاظ ٤٣١/٢، تاريخ الثقات للعجلي ص ٤٩، المنهج الأحمد للعلمي ٥/١ - ٧).

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ١٠٧٩/٣، البداية والنهاية ٢٨٤/١٠، المختصر في تاريخ البشر لأبي الفداء ٣٠/٢ - ٣١، تاريخ الإسلام ١٥٩/٢.

(٣) هو جعفر بن المعتصم بن الرشيد بن محمد المهدي بن المنصور العباسي، ولد بقم الصلح - بلدة على نهر دجلة - سنة سبع ومائتين ويبيع له بالخلافة بعد أخيه الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين. (انظر البداية والنهاية ٣٦٤/١٠).

السيف محل الحجة والدليل^(١).

وتكاد تجمع جميع المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، المولودين سنة (٨٠ هـ) هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل^(٢).

إلا أن المعتزلة في كتبهم يرون أن مذهبهم أقدم في نشأته من واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، ولذلك فإنهم يعدون من رجال مذهبهم كثيرين من أصحاب رسول الله ﷺ بما فيهم الخلفاء الأربعة وآل البيت^(٣).

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار^(٤) نقلاً عن ابن يزداد^(٥): (وذكر أن المعتزلة الأولى هم أصحاب محمد ﷺ، لأنهم كانوا يداً واحدة يتولى

(١) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٧.

(٢) انظر النية والأمل ص ٧-٨، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٣٨، الفرق بين الفرق ص ١١٧-١١٨، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ١٢٤، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٥٤.

(٣) انظر النية والأمل ص ١٧، فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص ١٦٥، تاريخ المذاهب الإسلامية للأستاذ محمد أبو زهرة ١٣٨/١.

(٤) هو أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي، تلقبه المعتزلة بقاضي القضاة، ولا يطلقون ذلك على أحد سواه، كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي، ثم انتحل مذاهب المعتزلة في الأصول حتى انتهت إليه رئاسة المعتزلة فصار شيخها وعالمها بلا مدافع، وولى قضاء القضاة بالري، وله مصنفات كثيرة منها: كتاب الدواعي والصوارف، وكتاب العمدة، وكتاب المغني. توفي بالري في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة، ودفن بداره.

(٥) انظر تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١١٣/١١-١١٥، النية والأمل ص ٩٣-٩٥، طبقات الشافعية الكبرى ٢١٩/٣-٢٢٠.

(٥) هو محمد بن يزداد الأصبهاني المعتزلي، ومن مصنفاته: كتاب المصاييح. (انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٥).

بعضهم بعضاً^(١).

هذا، وقد تفرع المعتزلة إلى فرعين: وهما:

أولاً: فرع البصرة، ويمثل هذا الفرع واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وعثمان الطويل^(٢)، وأبو الهذيل العلاف^(٣)، وأبو بكر الأصم^(٤)، ومعمربن عباد^(٥)، والنظام^(٦)، والشحام^(٧)،

(١) انظر فضل الاعتزال ص ١٦٥.

(٢) هو أبو عمرو، عثمان بن خالد الطويل، وهو أستاذ أبي الهذيل العلاف، وهو الذي بعثه واصل بن عطاء إلى أرمينية يدعو الناس إلى الاعتزال. (انظر المنية والأمل ص ٣٥، ٤٢).

(٣) هو محمد، ويقال حمدان بن الهذيل العلاف، كان مولى لعبد القيس، أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل وعن واصل بن عطاء وعن أبي هاشم، وإليه تنسب الطائفة الهذيلية من المعتزلة، ولد سنة أربع وثلاثين ومائة، وتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين وهو ابن خمسين ومائة. (انظر المنية والأمل ص ٤٦، ١٥٤، ١٥٧، الفرق بين الفرق ص ١٢١، الملل والنحل ٤٩/١، الفهرست ص ٢٠٣ - ٢٠٤).

(٤) هو عبد الرحمن بن كيسان الأصم، كان فصيحاً، فقيهاً، وحكى عنه أنه كان يخطئ علياً رضي الله عنه في كثير من أفعاله، ويصوب معاوية رضي الله عنه في بعض أفعاله، وله من المصنفات: كتاب في التفسير، وكتاب خلق القرآن، وكتاب التوحيد، وغير ذلك. توفي سنة مائتين. (انظر المنية والأمل ص ٥٢، الفهرست ص ٢١٤).

(٥) هو أبو عمرو، معمربن عباد السلمي، أحد علماء المعتزلة، وإليه تنسب طائفة المعمرية منهم، وهو من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات والقدر، ومن مصنفاته: كتاب المعاني، وكتاب الاستطاعة، وغير ذلك. توفي سنة خمس عشرة ومائتين. (انظر المنية والأمل ص ٥٠، الفرق بين الفرق ص ١٥١، الملل والنحل ٦٥/١، الفهرست ص ٢٠٧).

(٦) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام، وإليه تنسب الفرقة النظامية من المعتزلة، وأخذ علم الكلام عن أبي الهذيل العلاف وكانت دراسته مزيجاً جامعاً بين آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة، ومن مصنفاته: كتاب التوحيد، وكتاب التعديل والتجويز، وكتاب المعرفة، وغير ذلك. (انظر المنية والأمل ص ٤٧، الفرق بين الفرق ص ١٣١، الملل والنحل ٥٣/١، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١٤١/١، الفهرست ص ٢٠٥ - ٢٠٦).

(٧) هو أبو يعقوب، يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام، وإليه تنسب طائفة الشحامية من =

والجاحظ^(١)، وأبو علي الجبائي^(٢)، وأبو هاشم الجبائي^(٣)، وغيرهم.

ثانياً: فرع بغداد، ويمثل هذا الفرع بشر بن المعتمر^(٤)، وأبو موسى

= المعتزلة، وفي وقته انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البصرة، وله مصنفات في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن وفي الجدل، وعاش ثمانين سنة. (انظر المنية والأمل ص ٦١، الفرق بين الفرق ص ١٧٨).

(١) هو أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، أحد شيوخ المعتزلة وإليه تنسب طائفة الجاحظية منهم، عاش في أيام المعتصم والمتوكل، قال الذهبي فيه: (كان ماجناً قليل الدين)، له مصنفات كثيرة في التوحيد، وإثبات النبوة، وفي الإمامة، وفضائل المعتزلة. توفي في محرم سنة خمس وخمسين ومائتين. (انظر المنية والأمل ص ٥٨، تاريخ بغداد ٢١٢/١٢ - ٢٢٠، الفرق بين الفرق ص ١٧٥، الملل والنحل ١/٧٥، سير أعلام النبلاء للذهبي ٥٢٦/١١ وما بعدها).

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، انتهت إليه رئاسة المعتزلة بعد أبي الهذيل، وإليه تنسب طائفة الجبائية من المعتزلة وكان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري ثم رجع عن مذهبه، توفي سنة ثلاث وثلاثمائة. (انظر المنية والأمل ص ٦٧ - ٧١، شذرات الذهب لابن العماد ٢٤١/٢، الفرق بين الفرق ص ١٨٣، الملل والنحل ١/٧٨).

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وهو من كبار المعتزلة وإليه تنسب الطائفة البهشية منهم، وهو مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولد سنة سبع وأربعين ومائتين، وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد. (انظر المنية والأمل ص ٧٩، تاريخ بغداد ٥٥/١١ - ٥٦، وفيات الأعيان ١٨٣/٣، الفرق بين الفرق ص ١٨٤، الملل والنحل ١/٧٨، الفتح المبين ١/١٧٢).

(٤) هو أبو سهل، بشر بن المعتمر الهلالي، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في بغداد، وتنسب إليه طائفة البشرية منهم، ومن مصنفاته: كتاب الرد على من عاب الكلام، كتاب الوعيد على المجرة، كتاب تأويل متشابه القرآن، وغير ذلك. توفي سنة عشر ومائتين. (انظر المنية والأمل ص ٤٩، الفرق بين الفرق ص ١٥٦، الفهرست ص ٢٠٥).

المردار^(١)، وأحمد بن أبي دؤاد^(٢)، وثمامة بن الأشرس^(٣)،
وجعفر بن حرب^(٤)، وجعفر بن مبشر^(٥)، والإسكافي^(٦)،

(١) هو عيسى بن صبيح، من علماء المعتزلة ومن المتقدمين فيهم، ومن جهته انتشر الاعتزال ببغداد، وإليه تنسب الطائفة المردارية من المعتزلة، ويسمى راهب المعتزلة، وكان يزعم بأن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وما هو أفصح منه، ومن مصنفاته: كتاب التوحيد، كتاب المسائل والجوابات، كتاب خلق القرآن، وغير ذلك.

(انظر المنية والأمل ص ٦٠، الفرق بين الفرق ص ٩٨-٩٩، الملل والنحل ٦٨/١-٦٩، الفهرست ص ٢٠٦-٢٠٧).

(٢) هو أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك الأيادي، كان فصيحاً مفوهاً، شاعراً، وكان رأساً في التجهم والاعتزال وهو الذي أفتى بقتل الإمام أحمد بن حنبل في فتنة القول بخلق القرآن. توفي سنة أربعين ومائتين.

(انظر المنية والأمل ص ٤٦، شذرات الذهب ٩٣/٢، الفهرست ص ٢١٢).

(٣) هو أبو معن، ثمامة بن الأشرس النميري، كان عالماً، أديباً، وكان حاذقاً في الجدل، وكان زعيم القدرية في زمان المأمون والمعتمد والوائق، وقيل: إنه هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال، ومن مصنفاته: كتاب الحجة، كتاب المعارف، كتاب السنن، وغير ذلك.

(انظر المنية والأمل ص ٥٥، الفرق بين الفرق ص ١٧٢، الملل والنحل ٧٠/١، الفهرست ص ٢٠٧).

(٤) هو أبو الفضل، جعفر بن حرب الهمداني، كان عالماً، زاهداً، قد بلغ من زهده أنه ترك ضياعه وماله في آخر حياته، واعتزل الناس، وأقبل على التصنيف، ومن مصنفاته: كتاب الإيضاح، كتاب نصيحة العامة، كتاب المسترشد، وغير ذلك، وهو من كبار معتزلة بغداد، وإليه وإلى جعفر بن مبشر تنسب طائفة الجعفرية من المعتزلة.

(انظر المنية والأمل ص ٦٢، الفرق بين الفرق ص ١٦٧، ميزان الاعتدال ٤٠٥/١، الفهرست ص ٢١٣).

(٥) هو أبو محمد، جعفر بن مبشر الثقفي، كان فقيهاً، متكليماً، محدثاً، خطيباً، بليغاً، وكان مثلاً يقتدى به عند المعتزلة، قال ابن يزداد فيه وفي جعفر بن حرب: (ولقد بلغا في العلم والعمل حتى كان يضرب بهما المثل، فكان يقال: علم الجعفرين وزهدهما)، ومن مصنفاته: كتاب الأثرية، كتاب الاجتهاد، كتاب تنزيه الأنبياء، وغير ذلك. توفي سنة أربع وثلاثين ومائتين. =

وعيسى بن الهيثم الخياط^(١)، وأبو القاسم البلخي الكعبي^(٢)، وغيرهم^(٣).

والمعتزلة هؤلاء، وإن كانوا يعابون على مخالفتهم لأهل السنة والجماعة، إلا أنهم في الوقت نفسه يحمدون بقدر ما بذلوه من جهد، نظراً لتفاعلهم وموقفهم العام من الجماعات غير المسلمة التي تكونت داخل المجتمع الإسلامي، كالمزديكيين^(٤) في العراق، والنصارى واليهود في سوريا، وصراعهم ضد الإثنية^(٥) في بعض الفرق الإيرانية، التي كانت

= (انظر النية والأمل ص ٦٤، الفرق بين الفرق ص ١٦٧، ميزان الاعتدال ٤١٤/١، الفهرست ص ٢٠٨).

(٦) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، وهو من تلاميذ جعفر بن حرب، وهو من علماء المعتزلة، وإليه تنسب طائفة الإسكافية منهم، وله سبعون كتاباً في الكلام منها: كتاب اللطيف، كتاب العدل، كتاب إثبات خلق القرآن، وغير ذلك. (انظر النية والأمل ص ٦٦، الفرق بين الفرق ص ١٦٩، الفهرست ص ٢١٣).

(١) هو عيسى بن الهيثم الصوفي الخياط، ويكنى بأبي موسى، كان من جلة المعتزلة ثم اختلط، وتوفي سنة خمس وأربعين ومائتين.

(انظر النية والأمل ص ٦٦، الفهرست ص ٢١٦).

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من متكلمي المعتزلة البغداديين، وإليه تنسب طائفة الكعبية من المعتزلة، ومن مصنفاته: كتاب الغرر والنوادر، كتاب الجدل، كتاب النهاية في الأصلح، وغير ذلك. توفي ببلخ سنة تسع عشرة وثلاثمائة.

(انظر النية والأمل ص ٧٤، تاريخ بغداد ٣٨٤/٩، شذرات الذهب ٢٨١/٢، الفرق بين الفرق ص ١٨١، الفتح المبين ١٧٠/١، الفهرست ص ٢١٩).

(٣) انظر النية والأمل ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) المزديكيون: هم أصحاب مزدك الذي ظهر في أيام قباذ والدأنوشروان ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابته، والمزديكيون قوم إباحيون وجدوا قبل دولة الإسلام، استباحوا المحرمات وزعموا أن الناس شركاء في الأموال والنساء، ودامت فتنة هؤلاء إلى أن قتلهم أنوشروان في زمانه.

(انظر الفرق بين الفرق ص ٢٦٦، الملل والنحل ٢٤٩/١).

(٥) الإثنية: طائفة من المجوس، أثبتوا أصليين اثنين، مدبرين، يقتسمان الخير والشر، والنفع =

منتشرة في زمانهم في الكوفة والبصرة، وصراعهم مع الديصانية^(١)،
والسمنية^(٢)، وغيرهم^(٣).

وقد كان ذلك من العوامل الأساسية التي دفعتهم إلى الاشتغال بعلم
الكلام، لمقارعة الحجة بالحجة، دحضاً لخصوم الإسلام، ورداً على
مزاعمهم وافتراءاتهم، حتى غلوا في تفضيل هذا العلم على ما سواه فجعلوه
الطريق لثبوت ربوبية الرب، وحجج الأنبياء، ومعرفة السنة من البدعة،
يترجم ذلك قول الجاحظ:

«وأي شيء أعظم من شيء لولا مكانه لم يثبت للرب

= والضمر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما: النور، والآخر: الظلمة، وزعموا أن الأصليين
لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة، ومسائل المجوس كلها تدور
على قاعدتين: إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة. والثانية: بيان سبب خلاص النور
من الظلمة. وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معاداً.
(انظر الملل والنحل ٢٣٢/١ - ٢٣٣).

(١) الديصانية: هم أصحاب ديسان، أثبتوا أصليين نوراً وظلاماً. فالنور يفعل الخير قصداً
واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراً، قالوا: إن النور دخل أجزاء الظلام اختياراً
ليصلحها ويستخرج منها أجزاء صالحة لعالمه، فلما دخل تشبث به زماناً. فصار يفعل الجور
والقبيح اضطراً لا اختياراً، ولو انفرد في عالمه لما كان يحصل منه إلا الخير المحض والحسن
البحث.

(انظر الملل والنحل ٢٥٠/١ - ٢٥١، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني
ص ٨٥).

(٢) السمنية: طائفة من أهل الهند وجدت قبل الإسلام، قالوا بقدم العالم، وبإبطال النظر
والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد
والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، وأجازوا نقل روح
الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إلى إنسان.

(انظر الفرق بين الفرق ص ٢٧٠).

(٣) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٤.

ربوبية ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل، وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة^(١).

ورغم ما قام به المعتزلة من جهد كبير في مجال الحياة العقلية منذ القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجريين، فقد أفل نجمهم، وتواروا عن مسرح الفكر.

والسبب الرئيسي لذلك في نظري، يكمن في أن كل فكر لا يستضيء بمنهج الكتاب والسنة وطريقة السلف الصالح، مصيره الضمور والاضمحلال، مهما سطع نجمه ولمع بريقه، وذلك لأن الاستضاءة بمنهج الكتاب والسنة تنير طريق العقل بحيث لا يضل ولا يزل، ولأن سلوك ما سلكه السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم أمان من الضلال والانحراف لأنهم قد استقوا مذهبهم من ينباع العذبة من كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن سنة المصطفى الهادي ﷺ التي من التزم بما فيها كان على المحجة البيضاء.

وأما مذهب المعتزلة، فلم يكن استقاؤه لمنهجه عذباً صافياً من كتاب الله جل وعلا وسنة رسوله ﷺ، بل كان مبنياً على العقل المجرد ومشوباً بالفلسفة اليونانية والآراء المختلفة، يؤيد ذلك ما ذكره العلامة صدر الدين بن أبي العز الحنفي^(٢) في معرض حديثه عن أهل الكلام الذين

(١) انظر رسائل الجاحظ ص ٥٤.

(٢) هو علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الصالح، ولد بدمشق سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة، ولي قضاء دمشق سنة تسع وسبعين وسبعمائة، ثم ولي قضاء مصر بعد ابن عمه، فأقام بها شهراً ثم استعفى ورجع إلى دمشق وأقام بها إلى أن توفي سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة.

(انظر الدرر الكامنة ٨٧/٣، شذرات الذهب ٣٢٦/٦، الأعلام ٣١٣/٤).

يؤولون نصوص الكتاب والسنة بعقولهم ومنهم المعتزلة: (وسبب الإضلال الإعراض عن تدبر كلام الله وكلام رسوله، والاشتغال بكلام اليونان، والآراء المختلفة)^(١).

وقال في موضع آخر: (وفي المعتزلة زنادقة كثيرة، ومنهم من ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)^(٢).

وإزاء ذلك كله، كان البقاء لمذهب أهل السنة والجماعة، والفناء لمذهب المعتزلة، تحقيقاً لقول الحق تبارك وتعالى:

﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾^(٣).

(١) انظر شرح الطحاوية ص ١٥٦.

(٢) انظر المرجع السابق نفسه ص ٤٧٥.

(٣) سورة الرعد، الآية: ١٧.

المبحث الثاني سبب تسميتهم بذلك

أطلق على هذه الفرقة التي تعنى بالعقل اسم «المعتزلة».

والسبب في تسميتهم بذلك، قد اختلف فيه على عدة أقوال.

١ - فريق يرى أن سبب تسميتهم بذلك يرجع إلى اعتزال واصل بن عطاء وعمر بن عبيد، حلقة الحسن البصري رحمه الله تعالى.

وذلك لما روي أنه دخل رجل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج^(١)، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس زكناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع

(١) الخوارج: هم الذين خرجوا على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وصحبه، لأنهم يرون أن علياً أخطأ في التحكيم، وطلبوا منه أن يحكم على نفسه بالخطأ بل بالكفر، ويرجع عما أبرم مع معاوية رضي الله تعالى عنه من شروط، فأبى ذلك، فاعتزلوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى «حروراء»، وأمرؤا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي، فسموا بالخوارج.

(انظر الملل والنحل ١/ ١١٤ وما بعدها، التشريع والفقه في الإسلام للشيخ مناع القطان ص ١٩٩ - ٣٠٠، الفرق الكلامية الإسلامية للدكتور علي عبد الفتاح المغربي ص ١٧٥).

مع الكفر طاعة وهم مرجئة^(١) الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: (اعتزل عنا واصل)، وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، فسميائهما وأصحابهما معتزلة^(٢).

ويفسر القاضي عبد الجبار الهمداني سبب تسمية المعتزلة بذلك، فيقول:

«وقد جرت بين واصل بن عطاء، وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا - أي في مسألة صاحب الكبيرة - فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه، وترك حلقة الحسن، واعتزل جانباً، فسموه معتزلياً، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة»^(٣).

٢ - وفريق يرى أنهم سموا «معتزلة» لقول التابعي الجليل قتادة^(٤):

(١) المرجئة: جماعة يعتقدون بأنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، ويؤخرون العمل عن النية والعقد.

والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة وهم خمس فرق: يونسية، وغسانية، وثوبانية، وتومنية، ومريسية. (انظر الملل والنحل ١/١٣٩، الفرق بين الفرق ص ٢٥).

(٢) انظر المنية والأمل ص ٧، ٨، الملل والنحل ١/٤٨، مروج الذهب ٣/٢٣٥، مجموع الفتاوى ٧/٤٨٤.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٨.

(٤) هو أبو الخطاب، قتادة بن دعامة بن قنادة بن عزيز السدوسي البصري، ولد سنة ستين، وكان أكمل، ضريراً، مفسراً، وهو حافظ ثقة حجة في الحديث، ورأس في العربية واللغة والنسب. قال عنه الإمام أحمد: (كان قتادة أحفظ أهل البصرة لا يسمع شيئاً إلا حفظه)، =

(ما يصنع المعتزلة؟). روى عثمان الطويل، قال: لقيت قتادة، فقال: ما حبسك عنا؟ لعل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا؟ قلت: نعم^(١).

وقال صدر الدين بن أبي العز الحنفي رحمه الله تعالى: (والمعتزلة هم عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء الغزال، وأصحابهما، سمووا بذلك لما اعتزلوا الجماعة بعد موت الحسن البصري رحمه الله، في أوائل المائة الثانية، وكانوا يجلسون معتزلين، فيقول قتادة وغيره: أولئك المعتزلة)^(٢).

وقال المقرئزي^(٣) رحمه الله تعالى: (وقيل: الذي سماهم معتزلة قتادة بعد موت الحسن البصري، وذلك أن عمرو بن عبيد لما مات الحسن، وجلس قتادة مجلسه اعتزله في نفر معه فسماهم قتادة المعتزلة)^(٤).

٣ - وفريق يرى أنهم سموا «معتزلة» لمخالفتهم جميع الأمة في مرتكب الكبيرة.

= وأقام عند ابن المسيب ثمانية أيام يأخذ عنه، فقال له في اليوم الثامن: (ارتحل يا أعمى فقد أنزفني). توفي رحمه الله تعالى بواسط في الطاعون سنة ثمان عشرة ومائة. (انظر تذكرة الحفاظ ١/١٢٢، طبقات الحفاظ ص ٥٤، طبقات الفقهاء ص ٨٩، التاريخ الكبير للبخاري ٧/١٨٦، طبقات ابن سعد ٧/٢٢٩).

(١) انظر وفيات الأعيان ٤/٨٥، المنية والأمل ص ٩.

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ٤٧٤.

(٣) هو نقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئزي البعلبي، ولد بمصر بعد سنة ستين وسبعائة، وتفقه على مذهب أبي حنيفة، ثم تحول إلى مذهب الشافعي بعد مدة طويلة، وكان ضابطاً، مؤرخاً، محدثاً، ولي حاسبة القاهرة غير مرة، وعرض عليه قضاء دمشق فأبى ومن مصنفاته: الخبر عن البشر، السلوك في معرفة دول الملوك، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى بالقاهرة سنة خمس وأربعين وثمانمائة. (انظر شذرات الذهب ٧/٢٥٤ - ٢٥٥).

(٤) انظر الخطط المقرئزية ٢/٣٤٦.

قال ابن المرتضى^(١): (سموا بذلك لرجوع عمرو بن عبيد إلى قول واصل في الفاسق، وخالف الحسن، ذلك أنه لما خالف واصل أقوال أهل زمانه في الفاسق، واعتزلها كلها، واقتصر على المجمع عليه، وهو تسميته فاسقاً، ورجع عمرو بن عبيد إلى قوله بعد مناظرة وقعت بينهما، سمي وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثه)^(٢).

وقال البغدادي^(٣) رحمه الله تعالى: (فلما ظهرت فتنة الأزارقة^(٤) بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق

(١) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى، أول المهدي باليمن، كان من رجال القرن العاشر الهجري. توفي سنة أربعين وثلاثمائة. ومن مصنفاته: كتاب البحر الزخار، وهو في الفروع على مذهب الزيدية، وكتاب النية والأمل في شرح الملل والنحل.
(انظر كشف الظنون لحاجي خليفة ١/٢٢٤، وكذلك ٤/٥٩٨).

(٢) انظر النية والأمل ص ٩.

(٣) هو أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفقيه الشافعي، الأصولي، الأديب، كان ماهراً في فنون عديدة، وكان ذا مال وثروة فأنفق ماله على أهل العلم والحديث، ولم يكتسب بعلمه مالا، وله مصنفات عديدة نافعة منها: كتاب التكملة، وكتاب الفرق بين الفرق، وغير ذلك.

توفي رحمه الله تعالى بمدينة إسفراين سنة تسع وعشرين وأربعمائة.

(انظر وفیات الأعيان ٣/٢٠٣، تبين كذب المفترّي لابن عساكر ص ٢٥٣).

(٤) الأزارقة: إحدى فرق الخوارج، وهم أصحاب أبي راشد نافع ابن الأزرق، وقد خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها وعلى ما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير وقتلوا عماله بهذه النواحي، ومن أعظم بدع الأزارقة تكفير علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة وابن عباس، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وحكموا عليهم بالخلود في النار.

(انظر الملل والنحل ١/١١٨، الفرق بين الفرق ص ٢٤).

منزلة بين منزلي الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، وانضم إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب، فقال الناس يومئذ فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة^(١).

وقال أبو الحسن الأشعري^(٢) رحمه الله تعالى: (كان الناس قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة، على مقالتين: منهم خوارج يكفرون مرتكبي الكبائر، ومنهم أهل استقامة يقولون: هو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ولم يقل منهم قائل: إنه ليس بمؤمن ولا كافر قبل حدوث واصل بن عطاء، حتى اعتزل واصل الأمة وخرج عن قولها، فسمي معتزلاً بمخالفته الإجماع)^(٣).

وقال أبو القاسم البلخي: (والسبب الذي له سميت المعتزلة بالاعتزال، أن الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج: إنهم كفار مشركون، وهم مع ذلك فساق وقال بعض المرجئة: إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله ورسوله ويكتابه وبما جاء به رسوله،

(١) انظر الفرق بين الفرق ص ١١٧ - ١١٨).

(٢) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري البصري، ولد سنة ستين ومائتين، أخذ عن أبي علي الجبائي علم الجدل والنظر، ثم رد على المعتزلة فأبان وجه الحق الأبلج وقصم ظهر كل مبتدع، له مصنفات كثيرة نافعة منها: كتاب العمدة في الرؤية، وكتاب الموجز، وكتاب خلق الأعمال، وغير ذلك.

توفي رحمه الله تعالى ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة.

(انظر تبين كذب المفترى ص ٣٤، ٣٥، ١٢٨، ١٣٠، ١٤٦، ١٤٧، شذرات الذهب ٣/٣٠٣، الفتح المين ١/١٧٤).

(٣) انظر اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ١٢٤.

وإن لم يعملوا به، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء، وقالوا: نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق، وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر، والإيمان، والنفاق، والشرك، قالوا: لأن الولي ولي الله، والله يجب تعظيمه وتكريمه، وليس الفاسق كذلك، والكافر والمشرك والمنافق يجب قتل بعضهم، وأخذ الجزية من بعض، وبعضهم يعبد في السر إلهاً غير الله، وليس الفاسق بهذه الصفة، قالوا: فلما خرج من هذه الأحكام، خرج من أن يكون مسمى بأسماء أهلها^(١).

٤ - وفريق يرى أن سبب تسميتهم بذلك يرجع إلى أصل سياسي، يتمثل في المواقف السياسية التي وقفوها، سواء أكان فيما يتعلق باعتزالهم بيعة علي بن أبي طالب^(٢) رضي الله تعالى عنه، كما قال أبو الفداء^(٣) في تاريخه: (وبايعة الأنصار إلا نفرًا قليلاً،

(١) انظر فضل الاعتزال ص ١١٥.

(٢) هو أبو الحسن، علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، وهو من أنجلاء الصحابة وفقهائهم، وكان ممن سبق إلى الإسلام، وجاهد في الله حق جهاده، ونهض بأعباء العلم والعمل، وشهد له النبي ﷺ بالجنة، وكان إماماً، عالماً، متحريراً في أخذ الحديث. استشهد رضي الله تعالى عنه في سابع عشر رمضان عام أربعين، وعمره ثلاث وستون سنة.

(انظر مشاهير علماء الأمصار ص ٦، طبقات الفقهاء ص ٤١، تذكرة الحفاظ ١٠/١، مروج الذهب ٣٥٨/٢ - ٣٥٩).

(٣) هو المؤيد عباد الدين إسماعيل بن الأفضل علي بن محمود بن عمر ابن شاهنشاه بن أيوب بن شادي، ولد سنة اثنتين وسبعين وستائة، اشتغل بالعلوم وتفنن فيها، وصنف التصانيف المشهورة، منها: كتاب التاريخ، وكتاب نظم الحاوي الصغير، وكتاب المختصر في أخبار البشر، وغير ذلك.

(توفي رحمه الله تعالى في المحرم فجأة سنة اثنتين وثلاثين وسبعائة).
(انظر شذرات الذهب ٩٨/٦ - ٩٩).

منهم: حسان بن ثابت^(١)، وكعب بن مالك^(٢)، ومسلمة بن مخلد^(٣)، وأبو سعيد الخدري^(٤)، والنعمان بن بشير^(٥)،

(١) هو أبو الوليد، حسان بن ثابت بن المنذر بن حرام بن النجار الأنصاري الخزرجي، شاعر رسول الله ﷺ، عاش رضي الله تعالى عنه في الجاهلية ستين وفي الإسلام ستين، ومات وهو ابن عشرين ومائة، وذلك سنة أربعين.

(انظر الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٨/٢، الجرح والتعديل للرازي ٢٣٣/٣، شذرات الذهب ٦٠/١).

(٢) هو أبو عبد الله، كعب بن مالك بن أبي كعب الأنصاري السلمي، شهد العقبة وباع بها، وتخلّف عن بدر، وشهد أحداً وما بعدها، وتخلّف في تبوك، وهو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم، وقد ذهب بصره في خلافة معاوية رضي الله تعالى عنه.

توفي سنة خمسين، وهو ابن سبع وسبعين سنة.

(انظر الإصابة ٣٠٨/٥ - ٣٠٩، الجرح والتعديل ١٦٠/٧ - ١٦١، شذرات الذهب ٥٦/١).

(٣) هو أبو سعيد مسلمة بن مخلد بن الصامت بن نيار الأنصاري الخزرجي، له صحبة ورواية، ولد حين قدم النبي ﷺ المدينة وقبض النبي ﷺ وهو ابن عشر سنين، ولي إمرة مصر، وهو أول من جمعت له مصر والمغرب، وذلك في خلافة معاوية رضي الله عنه وصدر من خلافة ابنه يزيد.

توفي رضي الله تعالى عنه بمصر سنة اثنتين وستين.

(انظر الإصابة ٩٧/٦، شذرات الذهب ٧٠/١).

(٤) هو سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي المدني، كان من علماء الصحابة، ومن شهد بيعة الشجرة، روى حديثاً كثيراً، وهو من الذين صارت إليهم الفتوى بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، توفي بالمدينة سنة أربع وستين، وعمره ست وثمانون سنة، (انظر تذكرة الحفاظ ٤٤/١، مشاهير علماء الأمصار ص ١١، طبقات الفقهاء ص ٥١).

(٥) هو أبو عبد الله، النعمان بن بشير بن سعد الأنصاري، وهو أول مولود في الإسلام من الأنصار بعد الهجرة بأربعة عشر شهراً، سكن الكوفة مدة وكان يليها لمعاوية رضي الله عنه، ثم خرج إلى الشام فسكنها، وولي قضاء دمشق. قتل رضي الله تعالى عنه بحمص حيث كان عاملاً لابن الزبير عليها سنة خمس وستين.

(انظر الإصابة ٥٥٩/٣، مشاهير علماء الأمصار ص ٥١).

ومحمد بن مسلمة^(١)، وفضالة بن عبيد^(٢)، وكعب بن عجرة^(٣)،
وزيد بن ثابت^(٤)، وكان هؤلاء قد ولاهم عثمان^(٥) على
الصدقات وغيرها، وكذلك لم يبايع علياً سعيد بن زيد^(٦)،

(١) هو أبو عبد الرحمن، محمد بن مسلمة بن سلمة بن خالد الأنصاري الأوسي الحارثي المدني،
ولد قبل البعثة باثنتين وعشرين سنة، أخى النبي ﷺ بينه وبين أبي عبيدة، وشهد بدرًا وما
بعدها إلا غزوة تبوك فإنه تخلف بإذن النبي ﷺ له أن يقيم في المدينة، وكان ممن اعتزل
الفتنة فلم يشهد الجمل ولا صفين واتخذ سيفاً من خشب، وقد ولاه عمر رضي الله عنه على
صدقات جهينة. توفي بالمدينة سنة ثلاث وأربعين، وله سبع وسبعون سنة. (انظر الإصابة
٦٣/٦ - ٦٤، شذرات الذهب ٥٣/١، سير أعلام النبلاء ٣٦٩/٢ - ٣٧٣).

(٢) هو أبو محمد، فضالة بن عبيد بن نافذ بن قيس الأنصاري الأوسي، أسلم قديماً، ولم يشهد
بدرًا وشهد أحداً وما بعدها، وشهد فتح مصر والشام، ثم سكن الشام وولاه معاوية قضاء
دمشق بعد أبي الدرداء وكان ممن بايع تحت الشجرة. توفي رضي الله تعالى عنه بدمشق سنة
ثلاث وخمسين. (انظر الإصابة ٢١٠/٥، شذرات الذهب ٥٩/١، الجرح والتعديل
٧٧/٧).

(٣) هو أبو محمد، كعب بن عجرة بن أمية بن عدي البلوي المدني الأنصاري كان من فضلاء
الصحابة، وله رواية عن النبي ﷺ، شهد غزوة الحديبية، وقطعت يده في بعض المغازي،
ثم سكن الكوفة، وتوفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة سنة اثنتين وخمسين، وله خمس وسبعون
سنة. (انظر الإصابة ٣٠٤/٥، ٣٠٥، شذرات الذهب ٥٨/١).

(٤) هو أبو سعيد، زيد بن ثابت بن الضحاك بن حارثة السلمى الخزرجي، كتب الوحى، وحفظ
القرآن وأحكم الفرائض، وشهد الخندق وما بعدها. توفي رضي الله تعالى عنه سنة خمس
وأربعين. (انظر مشاهير علماء الأمصار ص ١٠، تذكرة الحفاظ ٣٠/١، طبقات الفقهاء
ص ٤٦).

(٥) هو أبو عمرو، عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية، أمير المؤمنين، وثالث الخلفاء الأربعة
الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وجامع القرآن.

توفي رضي الله تعالى عنه شهيداً بالمدينة يوم الجمعة وهو صائم سنة خمس وثلاثين، وهو
ابن اثنتين وثمانين سنة.

(انظر مشاهير علماء الأمصار ص ٥، طبقات الفقهاء ص ٤٠، تذكرة الحفاظ ٨/١،
مروج الذهب ٣٤٠/٢ - ٣٤١).

(٦) هو سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي، أحد العشرة المشهود لهم =

وعبد الله بن سلام^(١)، وصهيب بن سنان^(٢)، وأسامة بن زيد^(٣)،
وقدامة بن مظعون^(٤)، والمغيرة بن شعبة^(٥)، وسموا هؤلاء

= بالجنة، أسلم قبل دخول رسول الله ﷺ دار الأرقم، وهاجر، وشهد أحداً والمشاهد بعدها،
ولم يشهد بديراً لأنه لم يكن وقتها بالمدينة وإنما كان بالشام فأسهم له رسول الله ﷺ من
الغنيمة، وبادره أسلم عمر رضي الله عنه لأنه كان زوج أخته فاطمة. توفي بالعقيق ثم حمل
إلى المدينة سنة إحدى وخمسين، وعمره ثلاث وسبعون سنة.
(الإصابة ٩٦/٣، شذرات الذهب ٥٧/١).

(١) هو أبو يوسف، عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي ثم الأنصاري، وهو من ذرية النبي
يوسف عليه السلام، قيل: كان اسمه الحصين فغيره النبي ﷺ إلى عبد الله، وقد أسلم أول
ما قدم النبي ﷺ المدينة، وهو ممن شهد لهم النبي ﷺ بالجنة، توفي رضي الله تعالى عنه
بالمدينة سنة ثلاث وأربعين.

(انظر الإصابة ٨٠/٤ - ٨١، شذرات الذهب ٥٣/١، سير أعلام النبلاء ٤١٣/٢).
(٢) هو أبو يحيى، صهيب بن سنان بن مالك النمري الرومي، قيل له ذلك لأن الروم سبوه
صغيراً فنشأ بالروم حتى صار الكن، ثم اشتراه رجل من كلب وباعه بمكة فاشتراه
عبد الله بن جدعان التميمي وأعتقه، أسلم ورسول الله ﷺ في دار الأرقم، وهاجر إلى المدينة
وشهد بديراً والمشاهد بعدها. توفي رضي الله تعالى عنه سنة ثمان وثلاثين، وهو ابن سبعين
سنة. (انظر الإصابة ٢٥٤/٣ - ٢٥٥، شذرات الذهب ٤٧/١، الجرح والتعديل
٤٤٤/٤).

(٣) هو أبو زيد أو أبو محمد، أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل بن كعب بن عبد العزى
المديني، مولى رسول الله ﷺ وابن حبه، يقال إنه من كلب من اليمن، وأمه أم أيمن مولاة
رسول الله ﷺ وحاضته، هاجر مع رسول الله ﷺ إلى المدينة. وتوفي رضي الله تعالى عنه في
خلافة معاوية سنة أربع وخمسين. (انظر مشاهير علماء الأمصار ص ١١، الجرح والتعديل
٢٨٣/٢، الاستيعاب في أسماء الأصحاب ٥٧/١، الطبقات الكبرى ٦١/٤).

(٤) هو أبو عمرو، قدامة بن مظعون بن حبيب بن وهب القرشي الجمحي، كان أحد السابقين
الأولين، هاجر المهجرتين، شهد بديراً، وكان تحت صفية بنت الخطاب أخت عمر، واستعمله
عمر رضي الله عنه على البحرين في خلافته. توفي رضي الله تعالى عنه سنة ست وثلاثين،
وهو ابن ثمان وستين سنة. (انظر الإصابة ٢٣٢/٥ - ٢٣٤).

(٥) هو أبو عبد الله، المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي، أسلم عام الخندق، وكان من دهاة =

المعتزلة لاعتزالهم بيعة علي^(١).

أم كان فيما يتعلق باعتزالهم له رضي الله تعالى عنه في حرب النهروان بعد أن استأمنوه، وفي ذلك يقول علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: (اعتزلوني في هذا اليوم)^(٢).

أم كان فيما يتعلق بعدم مشاركتهم في محاربة علي رضي الله تعالى عنه والمحاربة معه، كما يقول الشهرستاني^(٣) رحمه الله تعالى: (والذين اعتزلوا إلى جانب فلم يكونوا مع علي رضي الله عنه في حروبه، ولا مع خصومه، وقالوا: لا ندخل في غمار الفتنة بين الصحابة رضي الله عنهم: عبد الله بن عمر^(٤)، وسعد بن أبي وقاص^(٥)، ومحمد بن مسلمة الأنصاري،

= قريش، أصيبت عينه يوم اليرموك، وولى العراق لعمر بن الخطاب وغيره. توفي رضي الله تعالى عنه بالكوفة وهو وال عليها سنة خمسين، وله سبعون سنة. (انظر مشاهير علماء الأمصار ص ٤٣، شذرات الذهب ٥٦/١).

(١) انظر المختصر في أخبار البشر ١٧١/١.

(٢) انظر الفرق بين الفرق ص ٨٠.

(٣) هو أبو الفتح، محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، كان إماماً، مبرزاً، متكليماً على مذهب الأشعري، وبرز في الفقه، له مصنفات نافعة، منها: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، وكتاب الملل والنحل، وكتاب المناهج والبيئات، وغير ذلك. ولد سنة سبع وستين وأربع مائة بشهرستان، وتوفي رحمه الله تعالى بها في أواخر شعبان سنة ثمان وأربعين وخمس مائة.

(انظر وفيات الأعيان ٢٧٣/٤ - ٢٧٤، شذرات الذهب ١٤٩/٤).

(٤) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن عمر بن الخطاب، كان من أئمة الدين، ومن أعلم الناس بالمناسك، قال الإمام مالك: (أقام ابن عمر بعد النبي ﷺ ستين سنة يفتي الناس في الموسم، وكان من أئمة الدين). وقال ابن سيرين: (كانوا يرون أعلم الناس بالمناسك ابن عمر بعد ابن عفان).

توفي رضي الله تعالى عنه بمكة سنة أربع أو ثلاث، وهو ابن أربع وثلاثين سنة. (انظر طبقات الفقهاء ص ٤٩ - ٥٠).

(٥) هو أبو إسحاق، سعد بن أبي وقاص مالك بن وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب الزهري =

وأسماء بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله ﷺ، وقال قيس بن أبي حازم^(١): كنت مع علي رضي الله عنه في جميع أحواله وحروبه، حتى قال في يوم صفين: «انفروا إلى بقية الأحزاب، انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون: صدق الله ورسوله، فعرفت أي شيء كان يعتقد في الجماعة، فاعتزلت عنه»^(٢).

أم كان فيما يتعلق بتنازل الحسن بن علي^(٣) لمعاوية^(٤) رضي الله

= البدرى، أول من رمي بسهم في سبيل الله، أسلم وهو ابن سبع عشرة سنة، وكان رضي الله تعالى عنه مجاب الدعوة توفي سنة خمس وخمسين، ودفن بالقيع. (انظر تذكرة الحفاظ ٢٢/١).

(١) هو قيس بن أبي حاتم الأحمس البجلي، كوفي أدرك الجاهلية، واسم أبي حازم عبد عوف بن الحارث، ويقال اسمه عوف بن الحارث، كاد أن يكون صحابياً، وهو ثقة، حجة، وثقه ابن معين وغيره، روى عن أبي بكر، وعمر، وعلي، وسعد بن أبي وقاص، وابن مسعود، وجريير البجلي، وأبي هريرة، رضي الله تعالى عنهم أجمعين. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وتسعين. (انظر الجرح والتعديل ١٠٢/٧، ميزان الاعتدال ٣٩٢/٣ - ٣٩٣).

(٢) انظر الملل والنحل ١٣٨/١.

(٣) هو أبو محمد، الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي، سبط رسول الله ﷺ وربانته، ولد في نصف شهر رمضان سنة ثلاث من الهجرة، وكان يشبه رسول الله ﷺ كثيراً، وروى عن النبي ﷺ أحاديث حفظها عنه. توفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة سنة تسع وأربعين ودفن بالقيع.

(انظر الإصابة ١١/٢ - ١٣، شذرات الذهب ٥٥/١ - ٥٦).

(٤) هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي، ولد قبل البعثة بخمس سنين، وأسلم بعد الحديبية، وكنم إسلامه حتى أظهره عام الفتح، وكان فصيحاً، حليماً، وقوراً، صاحب النبي ﷺ وكتب له الوحي، وقد ولي الشام لعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهما. توفي رضي الله تعالى عنه في رجب سنة ستين على الصحيح، وله ثمان وسبعون سنة.

(انظر الإصابة ١١٢/٦ - ١١٤، شذرات الذهب ٦٥/١).

تعالى عنهم عن الخلافة، حيث اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وفي ذلك يقول الملطي^(١) رحمه الله تعالى: (وهم سمو أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة)^(٢).

والذين يرون أن سبب تسمية المعتزلة بذلك يرجع إلى تلك المواقف السياسية، يجعلون أولئك المعتزلة السياسيين أسلافاً للمعتزلة المتكلمين إلى الأبد، وفي ذلك يقول النوبختي^(٣) في معرض حديثه عن الجماعة الذين بايعوا علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان، ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق: (وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك، وهو سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا من محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به، فسموا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى

(١) هو أبو الحسين، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي العسقلاني، الفقيه المقرئ الشافعي، له عدة مصنفات نافعة، منها: كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. توفي رحمه الله تعالى بعسقلان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة.

(انظر طبقات الشافعية الكبرى ١١٢/٢، الأعلام للزركلي ٣١١/٥).

(٢) انظر التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ص ٤١.

(٣) هو أبو محمد، الحسن بن موسى النوبختي الشيعي المتفلسف، صاحب التصانيف الكثيرة، ومنها: كتاب الآراء والديانات وكتاب الرد على التناسخية، وكتاب التوحيد وحدث العالم، وغير ذلك.

(انظر المنية والأمل ص ٨٨، سير أعلام النبلاء ٣٢٧/١٥).

آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي، ولا القتال معه^(١).

ويقرر بعض الباحثين ذلك فيقول: (ومن ثم فإن المعتزلة المتكلمين إنما هم امتداد للمعتزلة السياسيين الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي ومعاوية، ثم بين أنصار ذرية علي والخلفاء الأمويين فيما بعد)^(٢).

٥ - هذا، ويضيف الأستاذ أحمد أمين^(٣) رحمه الله تعالى في كتابه «فجر الإسلام» رأياً آخر في سبب تسميتهم بالاعتزال، وهو أن هذا اللقب قد أطلقه على المعتزلة قوم من اليهود الذين دخلوا في الإسلام، أسوة بما عندهم من كلمة «الفروشيم» التي تعني الاعتزال، وذلك لما لاحظوه من وجود الشبه بين الفرقتين في القول بالقدز ونخوه.

ولعل الأستاذ أحمد أمين، قد استنتج ذلك مما ذكره المقرئ في كتابه «الخطط» حيث قال: (إن من بين فرق اليهود طائفة يقال لها: «الفروشيم»، ومعناه المعتزلة، ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسرهم الحكماء من أسلافهم)^(٤). إلا أن الأستاذ أحمد أمين رحمه الله

(١) انظر فرق الشيعة للتوحي ص ٥.

(٢) انظر علم الكلام للدكتور أحمد محمود صبحي ص ١٠٦، مذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي ٣٨/١.

(٣) هو أحمد أمين بن الشيخ إبراهيم الطباخ، ولد بالقاهرة سنة (١٢٩٥ هـ) ونشأ بها، وهو من كبار الكتاب المصريين، قرأ مدة قصيرة في الأزهر، وتخرج بمدرسة القضاء الشرعي ودرس بها إلى سنة ١٩٢١ م، وتولى القضاء ببعض المحاكم الشرعية، وكان من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العراقي ببغداد، وظل يتقلب في الوظائف الحكومية ببلاده حتى توفي بالقاهرة عام ١٣٧٣ هـ. (انظر الأعلام ١٠١/١).

(٤) انظر الخطط المقرئ ص ٤٧٦/٢.

تعالى، لم يثبت على رأيه هذا، وإنما تراجع مرجحاً العدول عنه، وفي ذلك يقول: (وقد كنت رأيت رأياً في الطبعة الأولى لهذا الكتاب - يعني فجر الإسلام - وهو أن تسميتهم بالمعتزلة هو لقب لقبه بهم اليهود أسوة بما عندهم من كلمة «الفروشييم» ومعناها الاعتزال، وقلت: إنه لا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلم من اليهود، لما رأوه بين الفرقتين من الشبه في القول بالقدر ونحوه، ولكنني رجحت بعد إمعان النظر العدول عنه)^(١).

وبعد عرض هذه الأقوال في سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال، أرى أن الراجع منها في ذلك قول من يرجع هذه التسمية إلى اعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى، وذلك لسببين:

١ - السبب الأول:

إن هذا القول يكاد يجمع عليه جميع مؤرخي الفرق^(٢).

٢ - السبب الثاني:

إن الصحابة الكرام الذين اعتزلوا الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله تعالى عنهما، لم يسموا معتزلة بالمعنى الاصطلاحي الذي نفهمه من مدلول هذه الكلمة، وإنما بالمعنى اللغوي، يؤيد ذلك أن المعتزلة الذين نحن بصدد الحديث عنهم إنما سموا بذلك لاعتزالهم مذهب أهل السنة والجماعة، وأصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله تعالى عنهم هم أئمة أهل

(١) انظر هامش (٢) من كتاب فجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٨٩.

(٢) انظر - على سبيل المثال - فضل الاعتزال للبليخي ص ١١٥، ميزان الاعتدال ٢٧٤/٣ - ٢٧٥، الخطط المقرزية ٣٤٦/٢، أصول الدين للبغدادى ص ٣٣٥، التبصير في الدين للإسفرائيني ص ٢٩، النية والأمل ص ٧، ٨، الملل والنحل ٤٨/١، شرح الأصول الخمسة ص ١٣٨، الفرق بين الفرق ص ١١٧-١١٨، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ١٢٤.

السنة والجماعة، فكيف يُجعلون سلفاً للمعتزلة الذين اقتفوا أثر العقل دون الشرع؟

وبذلك يعلم خطأ من جعل أصحاب رسول الله ﷺ سلفاً لهؤلاء المعتزلة، فإن المعتزلة جعلوا الاعتزال ديناً لهم يتعبدون الله تعالى على أساس تعاليمه، أما أولئك الصحابة الكرام فإنهم اعتزلوا الفتنة لا على التدين بالاعتزال، ولكن طلباً للسلامة من الإثم وصوناً للدماء.

وإذا تقرر ذلك، فقد قيل: إن أهل السنة والجماعة هم الذين سمو المعتزلة بهذه التسمية، وهذا يعني بطبيعة الحال القدح بهم والطنن فيهم، لكونهم شذوا عن المنهج الحق بالسعي وراء العقل دون اتباع النص.

وقيل: إن المعتزلة أنفسهم هم الذين تسموا بذلك، كما قال الملطي: (وهم سمو أنفسهم معتزلة)^(١).

والذي أراه هنا أن المعتزلة لا يجدون في أنفسهم غضاضة من تسميتهم بهذا الاسم، بل إنهم يفخرون بذلك، ويجعلونه وسام شرف لهم، يؤيد ذلك ما صرح به القاضي عبد الجبار، حيث قال: (وقد ذكر محمد بن يزيد الأصبهاني في كتاب المصابيح: أن كل أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فإنهم تبجحوا به، وجعلوا ذلك علماً لمن يتمسك بالعدل والتوحيد، واحتج في ذلك أنه تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال من الشر، كقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَعْتَزَلَكَ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٢)).

وقوله تعالى في قصة أصحاب الكهف:

(١) انظر التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤١.

(٢) سورة مريم، الآية: ٤٨.

﴿وَإِذْ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ (١).

وذكر أن المعتزلة هم المقتصدة، فاعتزلت الإفراط والتقصير، وسلكت طريق الأدلة (٢).

وقال القاضي عبد الجبار أيضاً: (وقد بينا أن الاعتزال هو التمسك بالتوحيد والعدل، وما يدخل فيه من القول بالوعيد، والنبوات، والشرائع، وهذا المذهب هو الذي أنزل الله تعالى به الكتاب، وأرسل به الرسل، وجاء به جبريل إلى النبي عليهما السلام) (٣).

وكأنني بالقاضي عبد الجبار يريد أن يقول: إن الاعتزال هو المذهب الحق الذي لا يقبل الله مذهباً سواه.

وهي ولا شك مقالة يفوح منها الاغترار المشوب بالغلو في مذهب مشتمل على حق وباطل، في حين أن الدين الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى حق محض لا وجود للباطل فيه، فكيف يكون ذلك المذهب الذي دستوره العقل المجرد هو الدين الحق الذي أنزل الله تعالى به الكتاب وأرسل به الرسل وجاء به جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ؟

هذا، ويسمى المعتزلة بأسماء أخرى عديدة، منها ما يلي:

١ - العدلية: لقولهم بعدل الله سبحانه وتعالى وحكمته.

٢ - الموحدة: لقولهم لا قديم مع الله جل وعز.

٣ - المعطلة: لكونهم عطلوا الله تعالى عن جميع صفاته.

٤ - القدرية: لقولهم: إن قدر الإنسان بيده.

(١) سورة الكهف، الآية: ١٦.

(٢) انظر فضل الاعتزال ص ١٦٥.

(٣) انظر المرجع السابق نفسه ص ٢١٣.

وهم قد جعلوا لفظ «القدريّة» مشتركاً، وقالوا: لفظ القدريّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى.

ولإنما قالوا بالاشتراك احترازاً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي ﷺ: «القدريّة مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»^(١).

٥ - الجهميّة: وذلك لموافقة المعتزلة للجهميّة في القول بنفي الرؤية، والصفات، والقول بخلق القرآن، فضلاً عن التأويل العقلي، واعتبار العقل مصدر المعرفة.

٦ - مخانيث الخوارج: وذلك لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار سموهم كفر، وحاربوهم، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كفر، ولا جسرت على محاربتهم.

٧ - الثنوية: سمووا بذلك لقولهم: الخير من الله، والشر من العبد.

٨ - الواردية: سمووا بذلك لقولهم: لا يدخل المؤمنون النار، وإنما يردون عليها، ومن أدخل النار لا يخرج منها قط.

٩ - الحرقيّة: سمووا بذلك لقولهم: الكفار لا تحرق إلا مرة.

١٠ - المقيّة: سمووا بذلك لقولهم: بفناء الجنة والنار.

(١) رواه أبو داود عن عبد العزيز بن أبي حازم عن أبيه عن ابن عمر.

(انظر سنن أبي داود، كتاب السنة، باب القدر، ٦٦/٥).

وهذا الحديث صححه الحاكم بعد أن رواه بنفس اللفظ، فقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين - إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر - ولم يخرجاه). وقد وافقه الذهبي على ذلك.

(انظر المستدرک وتلخيص الذهبي عليه ٨٥/١).

١١ - الْمُتَنَزِّعَةُ: سموا بذلك لقولهم: إن الله بكل مكان.

١٢ - القبرية: سموا بذلك لإنكارهم عذاب القبر^(١).

وهم إنما أنكروا عذاب القبر بحجة أن العقل لا يقبله، ولهذا قالوا: إنه لو عذب الميت لا يخلو: إما أن يعذب اللحم بغير الروح، وإما أن تدخل فيه الروح ثم يعذب. وباطل أن يعذب اللحم بغير الروح، لأن اللحم من غير الروح لا يتألم، وباطل أن تدخل فيه الروح ليعذب، لأنه يحتاج إلى الموت ثانياً، وهذا لا يجوز لأن الموت لا يكون إلا مرة واحدة، فلما بطل الوجهان، صح الثالث ألا يعذب في القبر^(٢).

وفي ذلك ينقل القاضي عبد الجبار رأي مشايخه فيقول: (وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال)^(٣).

ويرر القاضي عبد الجبار هذا الإنكار بقوله: (الميت بعد الدفن لا يسمع، ولا يبصر، ولا يدرك، ولا يلتذ، فكيف يجوز عليه المسألة والمعاقبة مع الموت؟)^(٤).. وهم بذلك يخالفون مخالفة صريحة نصوص الكتاب والسنة الصحيحة الواردة بإثبات عذاب القبر، حيث جعلوا مقياس التصديق بثبوت ذلك العقل دون النقل، ولو كان العقل الذي حكموه في هذه المسألة صحيحاً لما أنكروا نقلاً صريحاً.

وأياً ما كان الأمر في تسميتهم، فإن المعتزلة تميزوا عن أهل السنة

(١) انظر النية والأمل ص ٦، ٧، الملل والنحل ٤٣/١، الفرق بين الفرق ص ١١٩، الخطط المفريزية ٣٤٨/٢، في علم الكلام «المعتزلة» ص ١٠٨، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣٥٩/١.

(٢) انظر تحفة المتكلمين لبرهان القرشي العباسي «مخطوط» ورقة ٤١.

(٣) انظر فضل الاعتزال ص ٢٠٢.

(٤) انظر فضل الاعتزال ص ٢٠٢.

والجماعة، بمدرسة منهجية فكرية خاصة، الهيمنة فيها للعقل وحده بلا
منازع، الأمر الذي جعل أهل السنة والجماعة يتفرون من المعتزلة ومنهجهم
الفكري إلى التمسك بالنصوص الشرعية، إذ فيها محض الهدى والعصمة
من الانحراف والضلال.

□ □ □

الفصل الثالث

أصول المعتزلة الخمسة العقدية وأثرها في آرائهم الأصولية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أصولهم الخمسة العقدية.

المبحث الثاني: أثر أصولهم الخمسة العقدية في آرائهم الأصولية.

المبحث الأول

أصولهم الخمسة العقدية

اتفق جميع المعتزلة فيما بينهم على أصول خمسة عقدية، جعلوها أساساً مهماً لمذهبهم الاعتزالي، وهذه الأصول هي:

١ - التوحيد.

٢ - العدل.

٣ - الوعد والوعيد.

٤ - المنزلة بين المنزلتين.

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويوضح القاضي عبد الجبار وجه حصر أصولهم العقدية في هذه الخمسة، فيقول: (لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة^(١) والمعطلة^(٢)، والذهرية^(٣)، والمشبهة^(٤)، قد

(١) الملحدة: قوم من أهل الزيغ والضلال، ينكرون وجود الله، وينكرون النبوات، والمعجزات، بحجة عدم التواتر، لأن مذهبهم يقوم على إنكار المتواترات.

(انظر الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ٩٨، ٩٩).

(٢) المعطلة: اسم يطلق على كل من نفى عن الله تبارك وتعالى صفة وصف بها نفسه في كتابه، أو وصفه بها رسوله ﷺ في سنته، وأولى من ينطبق عليهم هذا الاسم المعتزلة لأنهم =

دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة^(١) بأسرهم دخل في باب العدل،
وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت
المتزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية^(٢) دخل في باب الأمر بالمعروف

= عطلوا الله تعالى عن جميع صفاته الذاتية والفعلية، وينطبق أيضاً على الجهمية لتعطيلهم
صفات الله تبارك وتعالى بزعامة جهم بن صفوان الذي أظهر نفي الصفات.

(انظر ترجمة أهل السنة على المعتزلة لأبي بكر القاري ورقة ١٠، شرح الطحاوية
ص ٤٧٥، مدارج السالكين لابن القيم ٧٥/١).

(٣) الدهرية: قوم من الملاحدة لا يؤمنون بوجود الله، ولا باليوم الآخر، ويقولون ببقاء الدهر،
وأن المادة لا تنفد، وأنكروا الشرائع والأديان. ويصدق هذا الاسم على من ينسب الإهلاك
إلى الدهر من دون الله تعالى كما زعم ذلك مشركوا العرب، قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ
إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُبْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ الجاثية: ٢٤.

(انظر تفسير ابن كثير ١٣٤/٤، الملل والنحل ٢٣٥/٢، دائرة المعارف الإسلامية
٣٣٧/٩، المعجم الوسيط ٢٩٩/١).

(٤) المشبهة: هم الذين شبهوا الله تعالى بخلقه كالسبئية الذين شبهوا علياً بذات الله، وكالبائية
أتباع بيان بن سميعان الذي زعم أن معبوده إنسان من ثور على صورة الإنسان في أعضائه،
وأنه يفنى كله إلا وجهه، وكالمغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو
أعضاء على صور حروف الهجاء، وكالمنصورية أتباع أبي منصور العجلي الذي شبه نفسه
بربه. ومنهم من زعم أن الله تعالى لم يكن حياً ثم صار حياً، وتناولوا وصف الله تعالى أنه
موجود بمعنى أنه محدود وغير ذلك من مزاعمهم التي خالفوا بها الكتاب والسنة.
(انظر الفرق بين الفرق ص ٢٢٥، مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري
ص ٢٢١، ٤٩١، ٥٢١).

(١) المجبرة: فرقة من الفرق الزائغة عن الحق، زعمت أن الإنسان مجبور على أفعاله، وقالوا:
«إن فعل العبد بمنزلة طوله ولونه أي: أنه لا اختيار له في شيء البتة، ولهذا فإنهم يسمون
القدرية لأنهم غلوا في إثبات القدر.
(انظر شرح الطحاوية ص ٤٧٧).

(٢) الإمامية: هم القائلون بإمامة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه بعد النبي ﷺ، نصا
ظاهراً، وبقيناً صادقاً، من غير تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين، قالوا: ويجوز لعلي
أن يجعل الإمامة لغيره إذا كان ذلك باختياره ورضاه. وقد تجاوز الإمامية القول بالتنصيب =

والنهي عن المنكر^(١).

ولا يستحق أحد من الناس اسم الاعتزال عندهم حتى يجمع القول بهذه الأصول الخمسة، وفي ذلك يقول أبو الحسين الخياط المعتزلي^(٢):
(وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي)^(٣).

= على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، إلى الوقعة في كبار الصحابة بالطعن والتكفير.

(انظر الملل والنحل ١/١٦٢، ١٦٤، مقالات الإسلاميين ص ٦٤).

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٢٤.

(٢) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، أحد متكلمي المعتزلة البغداديين، وإليه تنسب طائفة الخياطية من المعتزلة، وكان أستاذ أبي القاسم الكعبي. له عدة كتب مصنفه ومن بينها: كتاب الانتصار الذي خصصه للرد على ابن الراوندي.

(انظر المنية والأمل ص ٧٢، تاريخ بغداد ١١/٨٧، الفرق بين الفرق ص ١٧٩، الملل

والنحل ١/٧٦).

(٣) انظر الانتصار لأبي الحسين الخياط ص ١٢٦.

١ - الأصل الأول (التوحيد)

التوحيد في اللغة:

الإيمان بالله وحده، وهو مشتق من (وَحَدَه توحيداً)، أي: جعله واحداً^(١).

والتوحيد في اصطلاح المتكلمين:

العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به^(٢).

وعليه فإن التوحيد عند المعتزلة يقصد به أن الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية، ولا شريك له فيما يثبت له أو ينفي عنه من الصفات، مع اشتراط العلم والإقرار بهذه الوجدانية وعدم المشاركة، ومن لم يحقق هذين الشرطين فليس موحدًا^(٣).

قال القاضي عبد الجبار: (ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا)^(٤).

ومن أجل إثبات وحدانية الله تبارك وتعالى، وتنزيهه عن الشريك وتعدد القدماء، فإن المعتزلة عطلوه سبحانه عن جميع ما يستحقه في هذا الباب، وهذا يعني أن التوحيد عند المعتزلة يخالف التوحيد الذي يدين به أهل

(١) انظر القاموس المحيط ١/٣٤٣ - ٣٤٤.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

(٣) انظر المسائل في الخلاف لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي ص ٣٢٣، شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

السنة والجماعة. ومن مسائل التوحيد التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة، ما يلي :

أولاً - إنكار الصفات :

من عقيدة المعتزلة في تمحيض التوحيد، إنكار جميع صفات الله تبارك وتعالى، التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله ﷺ، وأجمع سلف الأمة وأئمة الهدى على وصفه تعالى بها على الحقيقة.

وفي ذلك يقول الجاحظ: (أما بعد: فقد اختلف أهل الصلاة في معنى التوحيد، وإن كانوا قد أجمعوا على انتحال اسمه، فليس يكون كل من انتحل اسم التوحيد موحداً إذا جعل الواحد ذا أجزاء، وشبهه بشيء ذي أجزاء)^(١).

وقال أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى: (ونفت المعتزلة صفات رب العالمين)^(٢). وهم بإنكارهم جميع صفات الله تبارك وتعالى يضاهئون قول الفلاسفة^(٣) الذين قالوا: ننزه الباري بنفي الصفات عن تعدد

(١) انظر رسائل الجاحظ ص ٢٢٩.

(٢) انظر الإبانة عن أصول الديانة ص ١٥٨.

(٣) الفلاسفة: جمع «فيلسوف»، والفيلسوف باليونانية كلمة مكونة من «فيل» و«سوف» و«فيل» بمعنى: محب، و«سوف» بمعنى حكمة. وعليه فالفيلسوف هو محب الحكمة.

والفلاسفة قوم من اليونان، تكلموا في الباري تعالى، وفي العالم، والرياضيات. ومنهم من زعم أن مبدع العالم لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته، لأن العقول لا تدرك صفته من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، فلما تدرك له اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا. ومنهم من زعم أن الباري تعالى لا أول له ولا آخر.

ومنهم من قال: إن الله تعالى هو العلم المحض وهو الإرادة المحضة وهو الجود، والعزة، والقدرة، والعدل، والخير، والحق، وليس هناك قوى مسماة بهذه الأسماء، بل هي هو، وهو هذه كلها.

(انظر الملل والنحل ٥٨/٢، ٦١، ٦٦، ٦٨).

ومن الصفات التي أنكروها على سبيل المثال لا الحصر، ما يلي :

١ — إنكار صفتي السمع والبصر:

المعتزلة ينكرون وصف الله تعالى بالسمع والبصر، ويتأولون ذلك بتأويلات لم ينزل الله تعالى بها من سلطان، ومن هذه التأويلات أنهم تأولوا هاتين الصفتين بالعلم. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً، وأما عند مشايخنا البغداديين، هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها)^(٢).

وقال أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى: (وزعمت — أي المعتزلة — أن معنى «سميع بصير» بمعنى عليم)^(٣).

وما ذهب إليه المعتزلة هنا من إنكار هاتين الصفتين مخالف لنصوص الكتاب والسنة.

ومما يدل على وصف الله تبارك وتعالى بذلك من الكتاب، قوله سبحانه:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾^(٥).

(١) انظر ترجمة أهل السنة على المعتزلة ورقة ١٠.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٦٨.

(٣) انظر الإبانة عن أصول الديانة ص ١٥٨.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٥) سورة النساء، الآية: ٥٨.

ومما يدل على ذلك من السنة ما رواه أبو موسى الأشعري^(١) رضي الله تعالى عنه، قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر، فكنا إذا علونا كبرنا، فقال: (اربعوا)^(٢) على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، تدعون سمياً بصيراً قريباً^(٣).

ومخالف أيضاً لما عليه أهل السنة والجماعة، فكلهم متفقون على أن الله تعالى متصف بصفة السمع والبصر على الحقيقة من غير تأويل ولا تكيف.

قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى لما سئل: ما أردت بقولك: «سميع بصير»؟ قال: (أردت منها ما أَرَادَهُ اللهُ منها، وهو كما وصف نفسه، ولا أزيد على ذلك)^(٤).

وقال ابن قيم الجوزية^(٥) رحمه الله تعالى: (هو كما وصف نفسه في

(١) هو عبد الله بن قيس بن سليم التميمي الأشعري، أسلم بمكة، وهاجر إلى الحبشة، وكان ممن بعثه النبي ﷺ إلى اليمن ليعلم الناس القرآن، ولاء عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه البصرة. وتوفي بالكوفة سنة أربع وأربعين.

(انظر طبقات الفقهاء ص ٤٤، مشاهير علماء الأمصار ص ٣٧، تذكرة الحفاظ ١/٢٣، الطبقات الكبرى ٤/١٠٥، سير أعلام النبلاء ٢/٣٨٠).

(٢) يقال: (ربع الرجل) إذا وقف وانتظر وكف وترفق.

وعليه يكون معنى قوله ﷺ: (اربعوا على أنفسكم) أي: أرفقوا بأنفسكم.

(انظر القاموس المحيط ٣/٢٤، تاج العروس ٥/٣٣٨).

(٣) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب «وكان الله سمياً بصيراً».

(انظر صحيح البخاري ٨/١٦٨).

(٤) انظر البداية والنهاية ١٠/٢٨٦.

(٥) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي ثم

الدمشقي الفقيه الحنبلي، المفسر، النحوي، الأصولي، المتكلم. ولد سنة إحدى وتسعين

وستائة، وكان ذا عبادة وتهجد وطول صلاة، وحج مرات كثيرة وجاور بمكة، له مؤلفات =

كتابه، وفوق ما يصفه به خلقه: حي لا يموت، قيوم لا ينام، عليم لا يخفى عليه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، بصير يرى ديب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، سميع يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات^(١).

وما ذهب إليه المعتزلة هنا من تأويل صفتي السمع والبصر بالعلم، يناقشون عليه من ثلاثة وجوه:

١ - الوجه الأول:

إن ما ذكروه من التأويل السابق، يردّه قوله تعالى:

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٢).

من ثلاثة مواضع:

أحدها: قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ في الماضي.

الثاني: أخبر سبحانه أنه سميع في المستقبل.

الثالث: أخبر سبحانه أنه سميع في الحال، وهو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾.

ومعنى ذلك أن من لم يكن سميعاً بصيراً في الماضي والحاضر والمستقبل لا يصلح أن يكون إلهاً، ويدل على ذلك قوله تعالى، وهو يحكي

= كثيرة نافعة أكثرها مطبوع. توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وخمسين وسبعمائة.
(انظر شذرات الذهب ١٦٨/٦ - ١٧١، كشف الظنون ١٥٨/٦، الفتح المبين ٢٦١/٢).

(١) انظر مدارج السالكين ١٤٠/١.

(٢) سورة المجادلة، الآية: ١.

لنا قول إبراهيم الخليل عليه السلام في معرض مجادلته لأبيه الذي كان يعبد
إلهاً معطلاً عن السمع والبصر: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَأْتِي لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا
يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾ (١).

وحاصل هذا الكلام: اعبد من يسمع ويبصر، فإنه المستحق
للعبادة (٢).

٢ - الوجه الثاني:

إن ما ذكره هنا باطل، لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به
في حال السماع، ثم يكون عالماً به في الحالة الثانية، ولا يكون سامعاً،
وهذا يدل على أن السمع للشيء غير العلم به (٣).

وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى: (ولو كان معنى
«سميع بصير» معنى عالم، لكان كل معلوم مسموعاً، وإذا لم يجز ذلك،
بطل قولكم) (٤).

٣ - الوجه الثالث:

إن الله تعالى كما يوصف بأنه عالم على الحقيقة، فكذلك يوصف بأنه
سميع بصير على الحقيقة، وإذا كانت صفة العلم صفة مستقلة فكذلك
صفتا السمع والبصر، فهما صفتان مستقلتان، وإذا كان كل وصف مستقلاً
عن الآخر، فكيف يجوز تأويل الأول بالثاني؟ ولو جاز ذلك للزم من تأويل
صفتي السمع والبصر بالعلم، تأويل سائر الصفات بذلك إذ لا فرق، وإذا
انتفى الفرق فتخصيص هاتين الصفتين بالعلم دون سائر الصفات الأخرى،

(١) سورة مريم، الآية: ٤٢.

(٢) انظر تحفة المتكلمين ورقة ٨.

(٣) انظر أصول الدين ص ٩٦.

(٤) انظر الإبانة عن أصول الديانة ص ١٥٩.

أمر يأباه الشرع والعقل.

وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى: (فيقال للمعتزلة: إذا زعمتم أن معنى سميع بصير، معنى عالم، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم؟) (١).

٢ — إنكار صفة الاستواء:

ومن الصفات التي أنكرها المعتزلة، صفة الاستواء.

ولما كانت هذه الصفة ثابتة بنصوص قاطعة لا تقبل الرد، اضطروا إلى تأويل هذه النصوص بما ينسجم مع عقيدتهم في نفي كثير من الصفات ففسروا «استوى» بمعنى «استولى» و«ملك» و«قهر» و«قدر».

قال القاضي عبد الجبار: (الاستواء ها هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة) (٢).

وقالوا: إن الله في كل مكان، ولا يخلو منه مكان.

وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى: (وقد قال قائلون من المعتزلة: إن معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٣) أنه استولى، وملك، وقهر، وأن الله تعالى في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله عز وجل مستو على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة) (٤).

(١) انظر الإبانة عن أصول الديانة ص ١٥٨.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٢٧.

(٣) سورة طه، الآية: ٥.

(٤) انظر الإبانة عن أصول الديانة ص ١٠٨.

ويرد على تأويلهم هذا، بما يلي :

١ - إنه لو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء، والملك، والقهر، والقدرة، لم يكن في تخصيصه بالعرش من فائدة، لأنه سبحانه وتعالى مستول على كل شيء، ومالك لكل شيء، وهو قهار السموات والأرض، والقادر على تصريف جميع الأمور.

وإذا كان الأمر كذلك، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش بمعنى ما ذكروه، لأن ما ذكروه عام في الأشياء كلها، فوجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون ما سواه.

٢ - لو كان ما ذكروه صحيحاً، للزم من ذلك أن يكون الله مستوياً على الأرض، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

٣ - إن ما ذكروه مخالف لما عليه سلف هذه الأمة، فإن السلف الصالح فهموا من كلمة «استوى» حقيقة الاستواء من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل.

قال ربيعة بن أبي عبد الرحمن^(١) رحمه الله تعالى، لما سئل: كيف الاستواء؟ (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة،

(١) هو أبو عثمان، ربيعة بن أبي عبد الرحمن التيمي المدني، وهو من فقهاء أهل المدينة وحفاظهم، وعلمائهم بأيام العرب، وفصحائهم، وكان مجتهداً، بصيراً بالرأي، ولذلك يقال له: ربيعة الرأي.

توفي رحمه الله تعالى سنة ست وثلاثين ومائة.

(انظر تذكرة الحفاظ ١٥٧/١، طبقات الحفاظ ص ٧٥، مشاهير علماء الأمصار ص ٨١، وفيات الأعيان ٢/٢٨٨).

وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق^(١).

وقد جاء رجل إلى الإمام مالك^(٢) رحمه الله تعالى فقال: يا أبا عبد الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٣)، كيف استوى؟ فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرُّحْضَاءُ^(٤)، ثم قال: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً) فأمر به أن يُخرج^(٥).

وقال الإمام الأوزاعي^(٦) رحمه الله تعالى: (كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذِكْرُهُ فوق عرشه، بائن من خلقه، ونؤمن بما وردت به السنّة)^(٧).

(١) انظر تيسير العزيز الحميد للشيخ سليمان بن عبد الوهاب ص ٦٧٤

(٢) هو أبو عبد الله، مالك بن أنس بن مالك الأصبغي المدني، إمام دار الهجرة، وقد كان ذا ذهن ثاقب وفهم وسعة علم، حتى اتفق الأئمة على أنه حجة صحيح الرواية، ولد سنة ثلاث وتسعين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين ومائة. (تذكرة الحفاظ ٢٠٧/١، الجرح والتعديل ٢٠٤/٨).

(٣) سورة طه، الآية: ٥.

(٤) الرُّحْضَاء: العرق إثر الحمى، أو عرق يغسل الجلد كثرة. (القاموس المحيط ٣٣١/٢).

(٥) انظر الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد لليهقي ص ١١٦.

(٦) هو أبو عمرو، عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمَد بن عمرو الأوزاعي، ولد في بعلبك سنة ثمان وثمانين، ونشأ يتيماً فقيراً في حجر أمه، وتأدب بنفسه فلم يكن في أبناء الملوك والخلفاء والوزراء والتجار أعقل منه، ولا أوعر، ولا أعلم، ولا أنصح، ولا أوفر، ولا أحلم، ولا أكثر صمتاً، ولا أشد زهداً وعبادة، توفي رحمه الله تعالى سنة سبع وخمسين ومائة، ولم يبلغ سبعين سنة. (انظر مشاهير علماء الأمصار ص ١٨٠، الطبقات الكبرى ٤٨٨/٧، تقريب التهذيب لخاتمة الحفاظ لابن حجر ٤٩٣/١، محاسن المساعي ص ٥٨، تهذيب التهذيب لابن حجر ٢٣٩/٦، سير أعلام النبلاء ١٠٩/٧، الأنساب للسمعاني ٣٨٤/١، البداية والنهاية ١٢٠/١٠).

(٧) انظر تذكرة الحفاظ ١٨٠/١.

وقال ابن المبارك^(١) رحمه الله تعالى: (نعرف ربنا بأنه فوق سبع سمواته على العرش استوى، بائن من خلقه)^(٢).

قال الذهبي^(٣) رحمه الله تعالى: (فانظر إليهم كيف أثبتوا الاستواء لله، وأخبروا أنه معلوم لا يحتاج لفظه إلى تفسير، ونفوا عنه الكيفية)^(٤).

وقال ابن كثير^(٥) رحمه الله تعالى، عند تفسير قوله سبحانه: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٦).

(وإنما نسلك في هذا المقام، مذهب السلف الصالح: مالك،

(١) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن المبارك الحنظلي مولاهم المروزي، وهو إمام، حافظ علامة، أفنى عمره حاجاً، ومجاهداً، وتاجراً، أثنى عليه الحفاظ ووصفوه بأنه ثبت ثقة حجة، ولد سنة ثمان مائة، وتوفي رحمه الله تعالى في رمضان سنة إحدى وثمانين ومائة. (انظر تذكرة الحفاظ ١/٢٧٤، حلية الأولياء لأبي نعيم ١/٢٦٧، صفة الصفوة لابن الجوزي ١٣٦/٤).

(٢) انظر تيسير العزيز الحميد ص ٦٧٥.

(٣) هو أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، كان إماماً، حافظاً، محدثاً، عالماً بالجرح والتعديل، وله مصنفات نافعة منها «تاريخ الإسلام الكبير» و«الإعلام بوفيات الأعلام» وميزان الاعتدال في نقد الرجال وغير ذلك. ولد سنة ثلاث وسبعين وستائة. وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وأربعين وسبعائة.

(انظر شذرات الذهب ٦/١٥٣ - ١٥٥).

(٤) انظر تيسير العزيز الحميد ص ٦٧٥.

(٥) هو الحافظ الكبير عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، ولد سنة سبعائة، كان كثير الاستحضار، قليل النسيان، جيد الفهم، وكان محدثاً، مفتياً، بارعاً، واشتهر بالضبط والتحريز، وانتهت إليه رئاسة العلم في التاريخ والحديث والتفسير. توفي رحمه الله تعالى سنة أربع وسبعين وسبعائة.

(انظر شذرات الذهب ٦/٢٣١).

(٦) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

والأوزاعي، والثوري^(١)، والليث بن سعد^(٢) والشافعي^(٣)، وأحمد، وإسحاق بن راهويه^(٤)، وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكيف، ولا تشبيه ولا تعطيل^(٥).

٤ - إن قولكم: (الله في كل مكان، ولا يخلو منه مكان).

باطل من وجهين:

(١) هو أبو عبد الله، سفيان بن سعيد بن مسروق بن حمزة بن حبيب الثوري، ولد في خلافة سليمان بن عبد الملك، سنة ست وتسعين، وهو من الحفاظ المتقنين، والفقهاء في الدين، ممن لزم الحديث والفقه، وواظب على الورع والعبادة، توفي رحمه الله تعالى بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة في خلافة المهدي.

(انظر مشاهير علماء الأمصار ص ١٦٩، طبقات الفقهاء ص ٨٤، تاريخ الثقات ص ١٩٠).

(٢) هو أبو الحارث، الليث بن سعد الفهمي الأصبهاني المصري، كبير الديار المصرية، وعالمها الأنبل، وهو أحد الأعلام والأئمة الأئبات، وهو ثقة حجة بلا نزاع، اشتهر بالجود والكرم، وكان يحسن القرآن، والنحو، ويحفظ الشعر والحديث، توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وسبعين ومائة، وله إحدى وثلاثون سنة.

(انظر تذكرة الحفاظ ١/٢٢٤، ميزان الاعتدال ٣/٤٢٣).

(٣) هو أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس الملقب بالشافعي، ولد سنة خمس ومائة بغزة، ونشأ بمكة، وهو ثقة صدوق، كان حافظاً للحديث، بصيراً بعلله لا يقبل منه إلا ما ثبت عنده، توفي رحمه الله تعالى سنة أربع ومائتين بمصر.

(انظر تذكرة الحفاظ ١/٣٦١، الجرح والتعديل ٧/٢٠١).

(٤) هو أبو يعقوب، إسحاق بن إبراهيم بن غلدة بن قطر الحنظلي المروزي ثم النيسابوري، ولد سنة إحدى وستين ومائة، وهو واسع الحفظ، فقد كان يحفظ سبعين ألف حديث، ومن مصنفاته: كتاب السنن، وكتاب المسند، وكتاب التفسير. توفي رحمه الله تعالى في نيسابور سنة ثمان وثلاثين ومائتين، وله سبع وسبعون سنة.

(انظر شذرات الذهب ٢/٨٩، الكواكب النيرات لابن الكيال ص ٨١، طبقات الفقهاء

ص ٩٤، الفهرست ص ٢٨٦).

(٥) انظر تفسير القرآن العظيم ٢/١٩٢.

(أ) الوجه الأول:

إن الله تعالى أخبرنا أنه في السماء، فقال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾^(١).

وقال: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾^(٢).

وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾^(٣).

وقال: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾^(٤).

وقال: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾^(٥).

وقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(٦).

وقال: ﴿ذِي الْمَعَارِجِ﴾^(٧).

وقال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(٨).

وقال: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(٩).

فهذا خبر الله، أخبرنا أنه في السماء، ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموماً، يقول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ الْمُتَفِفِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾^(١٠).

(١) سورة الملك، الآية: ١٦.

(٢) سورة الملك، الآية: ١٧.

(٣) سورة فاطر، الآية: ١٠.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.

(٥) سورة النساء، الآية: ١٥٨.

(٦) سورة النحل، الآية: ٥٠.

(٧) سورة المعارج، الآية: ٣.

(٨) سورة الأنعام، الآية: ١٨.

(٩) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(١٠) سورة النساء، الآية: ١٤٥.

وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرَنَا الَّذِينَ أضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ فَجَعَلَهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ (٢٩) (١).

(ب) الوجه الثاني:

إنه يلزم من قولكم هذا أن يكون الله تعالى موجوداً في الحشوش، وأماكن القادورات، وأجواف الخنازير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (٢).

والمعتزلة بإنكارهم صفات الباري سبحانه وتعالى وتأويلهم لها بما لم ينزل الله تبارك وتعالى به سلطاناً، يضاهئون فعل اليهود الذين كانوا يقولون في التوراة على حسب ما تمليه عليهم عقولهم المنحرفة، يؤيد ذلك ما سبق ذكره من قول المقرئ رحمته الله تعالى: (إن من فرق اليهود طائفة يقال لها «الفروشيم» ومعناه «المعتزلة» ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم) (٣).

وقال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله تعالى: (أكثر المنحرفين من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم، فيه شبه من اليهود، حتى إن علماء اليهود يقرؤون كتب شيوخ المعتزلة ويستحسنون طريقتهم، وكذا شيوخ المعتزلة يميلون إلى اليهود ويرجحونهم على النصارى) (٤). فالعقل مهما كان قادراً على كشف الحسن والقبح في الأشياء، إلا أنه عاجز عن الإحاطة بالله وصفاته، وفي ذلك يقول ابن خلدون (٥) رحمه الله تعالى: (العقل ميزان

(١) سورة فصلت، الآية: ٢٩.

(٢) انظر الإبانة عن أصول الديانة ص ١٠٨ - ١٠٩، شرح الطحاوية ص ٢٣٣، الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص ٤٨ - ٤٩، الرد على الجهمية للدارمي ص ١٤، بيان تلبس الجهمية لابن تيمية ص ٥٧٦ - ٥٧٧.

(٣) انظر الخطط المقرئية ٤٧٦/٢.

(٤) انظر شرح الطحاوية ص ٤٨٠.

(٥) هو أبو زيد، عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الأشبيلي المالكي، ولد سنة اثنتين =

صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخره وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حداً يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه^(١).

ثانياً - القول بخلق القرآن:

المعتزلة مجمعون على أن القرآن مخلوق محدث.

ويقرر القاضي عبد الجبار مذهبه ومذهب المعتزلة في ذلك، فيقول: (وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث)^(٢).

واستدلوا لتأييد قولهم هذا بعدة أدلة، ومن عمدة ما استدلوا به لذلك: قول الحق تبارك وتعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣).

وقالوا: الآية تفيد العموم، وبما أن القرآن شيء، فإنه داخل في عموم «كل» فيكون مخلوقاً، إذ لا دلالة توجب إخراج القرآن من هذا العموم، فيجب دخوله فيه^(٤).

= وثلاثين وسبعائة بمدينة تونس ونشأ بها وطلب العلم حتى برع في العلوم وتقدم في الفنون ومهر في الأدب والكتابة.

توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وثمانمائة.

(انظر شذرات الذهب ٧/٧٦، كشف الظنون ١/٢٧٨).

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ٣/١٠٧١.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(٤) انظر المغني ٧/٩٤.

ويرد على وجه استدلالهم من هذه الآية الكريمة، بما يلي :

١ - إن قولهم هذا من أعجب العجب، وذلك أن أفعال العباد كلها عندهم غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها، ولا يخلقها الله، فأخرجوها من عموم «كل» في حين أنها شيء من الأشياء، وأدخلوا كلام الله تعالى في عمومها، مع أنه صفة من صفاته.

٢ - إن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١) فلو كان القرآن مخلوقاً، لكان الله سبحانه قائلاً له: كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له، لأن هذا يوجب قولاً ثانياً، والثاني يوجب ثالثاً وهكذا إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

٣ - يلزم من القول بخلق القرآن، أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم، والقدرة، وغيرهما، وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء، وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم «كل» فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

٤ - إن عموم «كل» في كل موضع بحسبه، ويعرف ذلك بالقرائن، ألا ترى قوله تعالى:

﴿ تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ ﴾ (٢).

ومساكنهم شيء ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح؟

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠.

(٢) سورة الأحقاف، الآية: ٢٥.

وذلك لأن المراد تدمير كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة وما يستحق التدمير.

وعليه يكون المراد من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١). أي: كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تبارك وتعالى، وصفاته ليست غيره، لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، فلا يتصور انفصال صفاته عنه^(٢).

وموقف المعتزلة هذا من القرآن الكريم، مخالف لما هو عليه أهل السنة والجماعة. قال الطحاوي^(٣) رحمه الله تعالى: (وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولاً، فأنزله على رسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية)^(٤).

وقال عمرو بن دينار^(٥) رحمه الله تعالى: (أدركت أصحاب النبي ﷺ فمن دونهم منذ سبعين سنة، يقولون: الله الخالق وما سواه مخلوق، والقرآن

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ١١٥ - ١١٨، الرد على الزنادقة والجهمية ص ٣٣، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص ٩٤، تهافت المعتزلة ورقة ٤.

(٣) هو أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الأزدي الحجري المصري، انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر، وكان ثقة ثباتاً، بارعاً في الفقه والحديث، توفي رحمه الله تعالى في ذي القعدة سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، وله اثنتان وثمانون سنة.
(انظر شذرات الذهب ٢/٢٨٨).

(٤) انظر شرح الطحاوية ص ١٢٢.

(٥) هو أبو محمد، عمرو بن دينار الجمحي مولا هم المكي الأثرم، ولد سنة ست وأربعين، سمع عدداً من الصحابة، وكان فقيهاً، محدثاً، ثباتاً، ثقة عابداً، حافظاً. توفي رحمه الله تعالى في أول سنة ست وعشرين ومائة بعد أن عاش ثمانين سنة. (انظر تذكرة الحفاظ ١/١١٣).

كلام الله منه خرج وإليه يعود^(١).

وقال ابن تيمية^(٢) رحمه الله تعالى: (ومن الإيمان بالله وكتبه: الإيمان بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن الله تعالى تكلم به حقيقة)^(٣).

وقال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله تعالى: (فأهل السنة كلهم من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف والخلف متفقون على أن كلام الله غير مخلوق)^(٤).

وقد حكم الأئمة الأعلام رحمهم الله تعالى، بكفر من زعم أن القرآن مخلوق، قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: (من قال القرآن مخلوق، فهو عندنا كافر، لأن القرآن من علم الله، وفيه أسماء الله)^(٥).

وقال الشوري رحمه الله تعالى: (من قال القرآن مخلوق، فهو كافر)^(٦).

ثالثاً - إنكار رؤية الله تعالى في الآخرة:

من أسس عقيدة المعتزلة وجوب نفى رؤية الله تعالى، ومن لم يعتقد

(١) انظر الرد على الجهمية للدارمي ص ٨٨.

(٢) هو أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن محمد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني، أحد الأئمة الأعلام، ولد في ربيع الأول سنة إحدى وستين وستائة، وكان من بحور العلم، ومن الأذكياء المعدودين، والزهاد الأفراد، والشجعان الكبار، والكرماء الأجواد، وقد امتحن وأوذى مرات، وحبس بقلعة مصر والقاهرة والإسكندرية، وبقلعة دمشق مرتين، وبها توفي في العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. (انظر تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١٣٠/٢).

(٣) انظر مجموع الفتاوى ١٤٤/٣.

(٤) انظر شرح الطحاوية ص ١٢١.

(٥) انظر كتاب السنة للإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل ص ٩.

(٦) انظر كتاب خلق أفعال العباد ص ٨.

ذلك عندهم فهو كافر مشبه.

قال القاضي عبد الجبار: (الرؤية بالأبصار على الله مستحيل)^(١).

وقال أيضاً: (ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية)^(٢).

وقال المردار: (من ذهب إلى أن الله تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف، فهو كافر، وكذلك الشاك في كفره، والشاك في الشاك في كفره، إلى ما لا نهاية، لأنه شبه الله بخلقه)^(٣).

وقال الجاحظ: (ولو أن زاعماً زعم أن أحداً لا يكون مشبهاً وإن زعم أن الله يُرى بالعيون، ويوجد ببعض الحواس، حتى يزعم أنه يُرى كما يُرى الإنسان، ويُدرك كما تُدرك الألوان، كان كمن قال: لا يكون العبد لله مكذباً وإن زعم أنه يقول ما لا يفعل حتى يزعم أنه يكذب)^(٤).

ومن عمدة ما استدلوا به على نفي الرؤية، قول الحق تبارك وتعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٥).

قال القاضي عبد الجبار: (ووجه الدلالة في الآية، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمذحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمذحاً راجعاً إلى ذاته، كان إثباته نقصاً، والنقصان غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال)^(٦).

(١) انظر المختصر في أصول الدين ٢٢٠/١.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢.

(٣) انظر الانتصار ص ٥٤ - ٥٥.

(٤) انظر رسائل الجاحظ ص ٢٢٩.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

(٦) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

ويرد على وجه استدلالهم بهذه الآية الكريمة من وجهين:

١ - الوجه الأول:

إن هذه الآية الكريمة دليل عليكم، وذلك لأن الله تعالى إنما ذكر الرؤية في سياق التمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يمدح به، وإنما يمدح الحق تبارك وتعالى بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً، كمدحه بنفي السَّنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، وبنفي الموت المتضمن كمال الحياة، وبنفي النسيان وعزوب شيء عن علمه، المتضمن كمال علمه وإحاطته، ولهذا لم يتمدح بعدم محض لم يتضمن أمراً ثبوتياً، فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه.

٢ - الوجه الثاني:

إن معنى الآية الكريمة: أنه يُرى ولا يُدرك، ولا يُحاط به، فقوله سبحانه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾، يدل على كمال عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لكمال عظمته لا يُدرك بحيث يُحاط به، فإن «الإدراك» هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على «الرؤية»، كما قال تعالى:

﴿فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّا ﴿٦٢﴾﴾ (١).

فلم ينف موسى عليه السلام «الرؤية»، وإنما نفى الإدراك.

فالرؤية والإدراك، كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه، فالحق تبارك وتعالى يُرى ولا يُدرك، كما يُعلم ولا يُحاط به علماً (٢).

ولما كانت «الرؤية» ثابتة بنصوص قطعية من الكتاب الكريم والسنة

(١) سورة الشعراء، الآيتان: ٦١ - ٦٢.

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ١٣٩ - ١٤٠.

النبوية المطهرة، فإن المعتزلة اضطروا إلى تأويل نصوص القرآن الواردة بإثبات الرؤية بمعنى «رجاء الثواب، وانتظاره».

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (وربما قيل في قوله تعالى:

﴿وَجُودٌ بِوَسْطِ نَاصِرَةٍ﴾ إِنَّ رَيْبَهَا نَظَرَةٌ ﴿١﴾).

إنه أقوى دليل على أن الله تعالى يُرى في الآخرة؟ وجوابنا: أن من تعلق بذلك إن كان ممن يقول بأن الله تعالى جسم، فإننا لا ننازعه في أنه يُرى، بل في أنه يُصَافَح، ويُعَانَق، وَيُلَمَسُ تعالى الله عن ذلك، وإنما نكلمه في أنه ليس بجسم. وإن كان ممن ينفي التشبيه على الله، فلا بد من أن يعترف بأن النظر إلى الله تعالى لا يصح، لأن النظر هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلباً لرؤيته، وذلك لا يصح إلا في الأجسام، فيجب أن يُتَأَوَّلَ على ما يصح النظر إليه، وهو الثواب^(٢).

وقال الزمخشري^(٣): (فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه: أن يكون من قول الناس: «أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء»^(٤)).

(١) سورة القيامة، الآية: ٢٢، ٢٣.

(٢) انظر تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ص ٤٤٢.

(٣) هو أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، كان نحويًا، لغويًا، مفسرًا، وكان داعية إلى الاعتزال، وله مصنفات كثيرة، منها: كتاب «الكشاف» في التفسير، و«الفائق» في الحديث، و«أساس البلاغة» في اللغة، و«المفصل» في النحو، ويلقب الزمخشري، بجار الله لأنه سافر إلى مكة وجاور بها زمانًا. ولد سنة سبع وستين وأربعمائة بزخشر، وتوفي ليلة عرفة بجرجانية خوارزم سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة.

(انظر وفيات الأعيان ١٦٨/٥ - ١٧٤، شذرات الذهب ١١٨/٤ - ١٢١).

(٤) انظر الكشاف للزمخشري ١٩٢/٤.

ولا شك أن تأويلهم هذا باطل، لأنه إخراج للفظ من حقيقته إلى مجازه، وذلك لأن إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في الآية، وتعديته بأداة «إلى» الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على خلافه، حقيقة موضوعة في أن الله تعالى أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله^(١).

وأما النصوص الواردة بإثبات الرؤية، من سنة المصطفى ﷺ، فقد ردوها بحجة أنها أخبار آحاد مفيدة للظن فلا يثبت بها ما كان طريق ثبوته العلم اليقيني.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار في بعض الأخبار التي استدل بها أهل السنة والجماعة على إثبات الرؤية: (إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات، وإذا صحت هذه الجملة، بطل ما يتعلقون به)^(٢).

قلت: بل الباطل ما ذهب إليه هو وأصحابه في نفي رؤية الباري سبحانه وتعالى، وكون الحديث خبر آحاد لا ينفي وجوب العمل به لا سيما وأن الأحاديث الواردة بإثبات الرؤية قد تلقته الأمة بالقبول (وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول عملاً به وتصديقاً له، يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر، ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع)^(٣).

وموقف المعتزلة من الرؤية، مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة،

(١) انظر شرح الطحاوية ص ١٣٦.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩.

(٣) انظر شرح الطحاوية ص ٣٠٨.

فهم يشبتون رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة على الحقيقة من غير تأويل، ويشبتون الأحاديث الواردة بها.

قال الطحاوي رحمه الله تعالى: (والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿١٦﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿١٧﴾﴾^(١)) وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بأرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم الله عز وجل ولرسوله ﷺ، ورد ما اشتبه عليه إلى عالمه^(٢).

وقال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: (وأدركنا الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً، أحاديث الرؤية، وكانوا يحدثون بها على الجملة، يمرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا مرتابين)^(٣).

وقال الدارمي^(٤) رحمه الله تعالى: (فهذه الأحاديث كلها وأكثر منها قد رويت في الرؤية على تصديقها والإيمان بها، أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا، ولم يزل المسلمون قديماً وحديثاً يروونها ويؤمنون بها، لا يستنكرونها ولا ينكرونها، ومن أنكرها من أهل الزيغ نسبوه إلى الضلال، بل كان من أكبر رجائهم وأجزل ثواب الله في أنفسهم النظر إلى وجه

(١) سورة القيامة، الآية: ٢٢، ٢٣.

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ١٣٥.

(٣) انظر بيان تلبس الجهمية لابن تيمية ص ٣٤٩.

(٤) هو أبو سعيد، عثمان بن سعيد بن خالد السجستاني، الحافظ، الإمام، الحجة، له مسند كبير، وتصانيف في الرد على الجهمية، ولد سنة مائتين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثمانين ومائتين.

(انظر تذكرة الحفاظ ٦٢١/٢ - ٦٢٢).

خالقهم، حتى ما يعدلون به شيئاً من نعيم الجنة^(١).

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وأما الصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين، كمالك، والثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي حنيفة^(٢)، وأبي يوسف^(٣)، وأمثال هؤلاء، وسائر أهل السنة والحديث... كلهم متفقون على إثبات الرؤية لله تعالى، والأحاديث بها متواترة عن النبي ﷺ عند أهل العلم بحديثه^(٤)).

ومن الأحاديث الدالة على ثبوت الرؤية ما رواه جرير بن عبد الله^(٥) رضي الله تعالى عنه، قال: كنا جلوساً عند النبي ﷺ، إذ نظر إلى القمر ليلة

(١) انظر الرد على الجهمية ص ٥٣ - ٥٤.

(٢) هو الإمام المجل النعمان بن ثابت بن زوطا بن ماة، ولد سنة ثمانين وهو من فقهاء الرأي، ومن عرفوا بقوة الحجة، توفي رحمه الله تعالى ببغداد سنة خمسين ومائة، وهو ابن سبعين سنة.

(انظر طبقات الفقهاء ص ٨٦).

(٣) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، من الفقهاء المتقنين، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، وأخذ الفقه على الإمام أبي حنيفة، ولي القضاء للمهدي والهادي والرشيد، ولد بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائة، وتوفي رحمه الله تعالى ببغداد سنة اثنتين وثمانين ومائة. (انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي ٦١١/٣ - ٦١٣، وفيات الأعيان ٣٧٨/٦، شذرات الذهب ٢٩٨/١، مشاهير علماء الأمصار ص ١٧١، الجرح والتعديل ٢٠١/٩، إعجام الأعلام لمحمود مصطفى ص ٥٩).

(٤) انظر منهاج السنة ٢٨٨/١.

(٥) هو أبو عمرو، جرير بن عبد الله بن جابر البجلي، كان جميل الصورة حتى قيل فيه: إنه يوسف هذه الأمة، وكان رسول الله ﷺ ما رآه إلا ابتسم، توفي رضي الله تعالى عنه سنة إحدى وخمسين.

(انظر الإصابة ٢٤٢/١ - ٢٤٣).

البدر، قال: (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون^(١)) في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا^(٢).



(١) لا تضامون: أي لا ينضم بعضكم إلى بعض، فيقول الواحد للآخر: أرنه.

(انظر تاج العروس ٣٧٥/٨).

(٢) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾.

(انظر صحيح البخاري ١٧٩/٨).

٢ — الأصل الثاني (العدل)

العدل في اللغة:

ضد الجور، وما قام في النفوس أنه مستقيم^(١).

والعدل في اصطلاح المعتزلة:

يراد به أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه^(٢).

وهذا التعريف الذي فسروا به المراد بالعدل عندهم، مشتمل على حق وباطل.

أما قولهم: (إن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح).

فهو حق لا مرية فيه، لأن الله سبحانه وتعالى قد نفى عن نفسه الظلم، وإذا كانت حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه، فإن الله سبحانه وتعالى يضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها لكونه منزهاً عن الظلم، وهذا حسن كله لا وجه للقبح فيه.

وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: (فتبارك وتعالى عن نسبة الشر إليه، بل كل ما نسب إليه فهو خير، والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه، فلو أضيف إليه لم يكن شراً... وخلق وفعله، وقضاؤه وقدره، خير كله، ولهذا تنزه سبحانه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها، وذلك خير كله، والشر وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شراً،

(١) انظر القاموس المحيط ١٣/٤.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢.

فعلم أن الشر ليس إليه^(١).

هذا إذا لم يريدوا بمقولتهم السابقة نفي خلق الله تبارك وتعالى للشر، فإن أرادوا بها أن الله تعالى لا يخلق الشر، فهي ولا شك مقولة باطلة، لأن الله تعالى هو خالق الخير والشر، والشر إنما يكون في بعض مخلوقاته وليس في خلقه وفعله.

وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: (وهو سبحانه خالق الخير والشر، فالشر في بعض مخلوقاته، لا في خلقه وفعله)^(٢).
وأما قولهم: (ولا يخل بما هو واجب عليه).

فمحتمل لوجهين:

١ - الوجه الأول:

أن يكون ذلك الواجب، أوجبه هو سبحانه وتعالى على نفسه.

٢ - الوجه الثاني:

أن يكون ذلك الواجب، إنما أوجبه عليه غيره.

فإن كان مرادهم الأول، فهو حق، على أن نعتقد أن ذلك الإيجاب تفضل منه سبحانه وتعالى على عباده، لا على أنه من باب المعاوضة والاستحقاق.

وفي ذلك يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه الرحمة، وحرّم الظلم على نفسه، لا أن العبد مستحق على الله شيئاً كما يكون للمخلوق على المخلوق، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، فهو الخالق لهم، وهو

(١) انظر شفاء العليل لابن القيم ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٢) انظر المرجع السابق نفسه ص ٣٦٤.

المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم الإيمان والعمل الصالح، ومن توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على المستأجر، فهو جاهل في ذلك، وإذا كان كذلك لم تكن الوسيلة إليه إلا بما من به من فضله وإحسانه، والحق الذي لعباده هو من فضله وإحسانه، ليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك^(١).

وإن كان مرادهم الثاني، فهو باطل، لأنه لا يملك أحد من الخلق سلطة الإيجاب على الله تبارك وتعالى.

وفي ذلك يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحريم، بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء، وربّه، ومليكه، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً)^(٢).

والعدل الإلهي أمر لا يختلف عليه أحد من المسلمين، فالكل متفق على أن الله تبارك وتعالى هو الحكم العدل الذي لا يظلم الناس مثقال ذرة إلا أن المعتزلة غلوا في هذا كثيراً، حتى جرهم هذا الغلو إلى أمور خالفوا فيها أهل الحق، حتى ضلوا وأضلوا، ومن أهم ما خالفوا فيه أهل الحق من ذلك، ما يلي:

أولاً - إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد:

المعتزلة ينكرون خلق الله تعالى لأفعال عباده، وفي ذلك يقول ابن

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ص ٤٠٩ - ٤١٠.

(٢) انظر المرجع السابق نفسه ص ٤٠٩.

القيم رحمه الله تعالى: (ولفظ العدل جعلته المعتزلة اسماً لإنكار قدرة الله تعالى على أفعال عباده وخلقه لها ومشيتته، فجعلوا إخراجها عن قدرته ومشيتته وخلقه هو العدل، وجعل سلفهم إخراجها عن تقدم علمه وكتابته من العدل، وسموا أنفسهم بالعدل^(١)). وهم مجمعون فيما بينهم على ذلك، ويحكي القاضي عبد الجبار هذا الإجماع فيقول: (اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم، وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه)^(٢).

كما نقل ذلك الإجماع البلخي، فقال: (وأجمعوا أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أعمال العباد)^(٣).

وإنما أنكروا خلق الله تعالى لأفعال العباد، من أجل أن ينزهوه سبحانه في زعمهم عن الظلم والجور، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)^(٤).

وقد رد هذا الدليل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، فقال: (وأما كون الفعل قبيحاً من فاعله، فلا يقتضي أن يكون قبيحاً من خالقه، كما أن كونه أكلاً وشرباً لفاعله لا يقتضي أن يكون كذلك لخالقه، لأن الخالق خلقه في غيره لم يقم بذاته، فالمتصف به من قام به الفعل لا من

(١) انظر الصواعق المرسلة ٣/٩٤٩.

(٢) انظر المغني ٣/٨.

(٣) انظر فضل الاعتزال ص ٦٣.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٥.

خلقه في غيره، كما أنه إذا خلق لغيره لوناً، وريحاً، وحركة، وقدرة، كان ذلك الغير هو المتصف بذلك اللون، والريح، والحركة، والقدرة، والعلم، فهو المتحرك بتلك الحركة، والمتلون بذلك اللون، والعالم بذلك العلم، والقادر بتلك القدرة، فكذلك إذا خلق في غيره كلاماً، أو صلاة، أو صياماً، أو طوافاً، لأن ذلك الغير هو المتكلم بذلك الكلام، وهو المصلي، وهو الصائم، وهو الطائف^(١).

ومما استدلوا به أيضاً على إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد: أن العباد هم المنشئون لأفعالهم بحسب مشيئتهم وقدرتهم وعلمهم، فهم الموجدون لها من دون الله تعالى.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قال: أتقولون في أفعال العباد: إن الله جل وعز لم يخلقها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثة، والدليل على ذلك ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم، وعلمهم، وقدرهم)^(٢).

وهذا الدليل مردود بأنه يلزم منه تعطيل مشيئة الله تعالى في أفعال العباد، فليس لله مشيئة نافذة في أفعالهم، بل لهم المشيئة المطلقة في كل تصرف يريدونه، وهذا يعني نفي القدرة عن الله تعالى وإثبات العجز له، بحيث لا يقدر على هداية الضال وإضلال المهتدي، وبذلك يكون العبد أقدر على فعل نفسه من ربه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٣).

ولا شك أن موقف المعتزلة من الجزم بأن العباد خالقون لأفعالهم من دون الله، مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة، فإن أهل السنة والجماعة

(١) انظر منهاج السنة ٢٨٥/١.

(٢) انظر المختصر في أصول الدين ٢٣٨/١.

(٣) انظر شفاء العليل ص ١٠٨.

يعتقدون أن أفعال العباد أفعال لهم حقيقة، ولكنها مخلوقة لله جل وعلا، وأن مشيئتهم فيما يفعلونه تابعة لمشيئة الله تبارك وتعالى، وفي ذلك يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وأما جمهور أهل السنة فيقولون: إن فعل العبد فعل له حقيقة ولكنه مخلوق لله ومفعول لله)^(١).

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: (وهم - أي أهل السنة والجماعة - متفقون على أن الفعل غير المفعول... فحركاتهم، واعتقاداتهم، أفعال لهم حقيقة، وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالرب عز وجل علمه، وقدرته، ومشئته، وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم، وكسبهم، وحركاتهم، وسكناتهم، فهم المسلمون المصلون، القائمون القاعدون حقيقة، وهو سبحانه هو المقدر لهم على ذلك، القادر عليه الذي شاء منهم وخلقهم لهم... فما يشاؤون إلا أن يشاء الله، وما يفعلون إلا أن يشاء الله)^(٢).

ثانياً - وجوب فعل الأصلح على الله تعالى:

فالمعتزلة يقولون بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بشؤون عباده، فإذا كلف أحداً من عباده بتكليف فامتثلته، لا بد من أن يشبهه على ذلك، وإذا أصاب عبداً من عبيده بأذى، لا بد أن يجعل ذلك محققاً لصلاحه ومنفعته، وإلا كان مخلاً بواجبه، وهذا قبح في التكليف.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (وأنه إذا كلف المكلف، وأتى بما كُلف على الوجه الذي كلف، فإنه يشبهه لا محالة، وأنه سبحانه إذا ألم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلاً بواجب)^(٣).

(١) انظر منهاج السنة ٢٨٥/١.

(٢) انظر شفاء العليل ص ١١٣.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٣.

وقال أيضاً: (اعلم أنه تعالى إذا كلف فلا بد من أن يجنب المكلف من كل ما يكون مفسدة له في التكليف حتى يكون مزيحاً لعلته، ولو لم يفعل تعالى ذلك لكان بمنزلة ألا يفعل اللطف في قبح التكليف)^(١).

وما ذكره المعتزلة من وجوب فعل الأصلح على الله تبارك وتعالى مخالف لما عليه جمهور أهل العلم من الأصوليين والفقهاء، فإنهم يرون أنه لا يجب على الله تعالى فعل الأصلح لعباده.

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (لا يجب عليه - تعالى - فعل الأصلح في خلقه، وإذا لم يجب عليه ذلك لم يقف أمره على المصلحة لأنها غير واجبة عليه)^(٢).

وقال الشيخ أحمد المقري^(٣) رحمه الله تعالى نظماً:

وجائز في حقه تعالى	أن يخلق الأنعام والأفعالا
كذلك التكليف للعباد	وهديهم لنهج رشد باد
فليس أمر واجب عليه	منها، بل اختياره إليه
ولا صلاح واجب أو أصلح	هذا الذي دان به من أفلح
فكل ما أراده الصواب	سواء العقاب والثواب
فذاك بالعدل وذا بالفضل	من فاعل ما شا دون عضل ^(٤)

فلا سلطة لأحد من الخلق في إيجاب شيء أو تحريمه على الله

(١) انظر متشابه القرآن ص ٧٢٣.

(٢) انظر العدد ٤٢١/٢.

(٣) هو الشيخ الأديب أحمد بن محمد المغربي المقرئ المالكي، نزيل مصر، المتوفى سنة إحدى وأربعين وألف رحمه الله تعالى.

(انظر كشف الظنون ١٢٣٤/٢).

(٤) انظر إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة للمقري ورقة ١٠.

سبحانه وتعالى، بل هو الذي بيده الخلق والأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فما أوجبه على نفسه كان واجباً عليه بإيجابه هو، وما حرّمه على نفسه، كان محرماً عليه بتحريمه هو، وذلك إليه سبحانه فلا يُعترض به عليه، لأنه لا يسأل عما يفعل، وقد أخبر به عن نفسه، وأخبر به رسوله ﷺ. قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). وقال سبحانه: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^(٢).

وفي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال فيما يرويه عن ربه تعالى: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»^(٣).

وكيف يجب على الله تعالى فعل الأصلح للعباد والله جل وعلا يقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٤).

ويقول سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعًا﴾^(٥).

فهو تعالى قد صرف قلوب بعض عباده عن الهداية وقضى عليهم بالكفر، ولو كان يجب عليه فعل الأصلح لهم لما صرف قلوبهم عن الهداية ولما خلق الكفر فيهم.

وكيف يجب على الله تعالى فعل الأصلح للعباد وقد ورد في الحديث

(١) سورة الروم، الآية: ٤٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٥٤.

(٣) رواه مسلم في كتاب «البر والصلة والآداب» باب: «تحريم الظلم».

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/١٣١).

(٤) سورة النحل، الآية: ٩.

(٥) سورة يونس، الآية: ٩٩.

الصحيح عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، قال: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه، وأجله، وشقي، أو سعيد، فوالله إن أحدكم، أو الرجل، يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها»^(١).

قال ابن حجر^(٢) رحمه الله تعالى في معرض سياقه لهذا الحديث: (واستدل له على أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح، خلافاً لمن قال به من المعتزلة، لأن فيه أن بعض الناس يذهب جميع عمره في طاعة الله ثم يختم له بالكفر والعياذ بالله فيموت على ذلك فيدخل النار، فلو كان يجب عليه رعاية الأصلح لم يحبط جميع عمله الصالح بكلمة الكفر التي مات عليها، ولا سيما إن طال عمره وقرب موته من كفره)^(٣).

(١) رواه البخاري واللفظ له في كتاب القدر. (انظر صحيح البخاري ٢١٠/٧). ومسلم في كتاب القدر. (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٩٠/١٦). والترمذي في باب «ما جاء أن الأعمال بالخواتم» (انظر سنن الترمذي ٣٠٢/٣).

(٢) هو أبو الفضل، أحمد بن علي بن محمد الكتاني العسقلاني الشافعي، ولد سنة ثلاث وسبعين وسبعائة بمصر، ونشأ بها يتيماً في كنف أحد أوصيائه، فحفظ القرآن وهو ابن تسع، ثم حفظ العمدة وألفية الحديث للعراقي، والحاوي الصغير، ومختصر ابن الحاجب في الأصول، ثم حجب إليه علم الحديث فأقبل عليه بكلية، ومن مصنفاته: كتاب «فتح الباري في شرح صحيح البخاري» وكتاب «الإصابة في تمييز الصحابة» وغير ذلك توفي رحمه الله تعالى سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة.

(انظر: البدر الطالع للشوكاني ٨٧/١، درة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي

٦٤/١، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٣٦/٢).

(٣) انظر فتح الباري ٤٩٠/١١.

وهذا لا يعني أن أهل السنة والجماعة ينفون وجود المصلحة في أوامر الله تعالى ونواهيه، بل إن مقتضى مذهبهم أن أوامر الله تعالى ونواهيه لا تخلو من مصلحة، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وذهب جمهور العلماء إلى أنه تعالى إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم... فهم يقولون: فعل المأمور به وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك)^(١). إلا أنهم لا يقولون بوجوب هذه المصلحة على الله تعالى كما يزعم المعتزلة، بل يقولون: إن رعاية الله تعالى للمصلحة في أوامره ونواهيه فضل منه وإحسان على عباده، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ومن توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على المستأجر فهو جاهل في ذلك... والحق الذي لعباده هو من فضله وإحسانه، ليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك)^(٢).

والدافع للمعتزلة إلى القول بوجوب الأصلح على الله تعالى قياس الله تعالى على خلقه فيما يجب ويحرم، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ولكن المعتزلة... يوجبون على الله من جنس ما يوجبون على العباد، ويحرمون عليه ما يحرمونه على العباد، ويضعون له شريعة بقياسه على خلقه، فهم مشبهة الأفعال)^(٣).

ثالثاً - إدراك الثواب والعقاب على الحسن والقبح بمجرد العقل قبل مجيء الشرع:

فعند المعتزلة أنه إذا كشف العقل عن حسن الشيء وجب فعله، فإن فعله العبد استحق الثواب، وإن تركه استحق العقاب.

(١) انظر منهاج السنة ١/١٧١.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩ - ٤١٠.

(٣) انظر منهاج السنة ١/١٦٦.

وإذا كشف العقل عن قبح الشيء وجب تركه، فإن تركه العبد استحق الثواب، وإلا استحق العقاب بفعله.

وهذا مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة، فعند أهل السنة والجماعة أن العقل يدرك الحسن والقبح في الأشياء، إلا أن ترتيب الثواب والعقاب على ذلك، متوقف على ورود الشرع.

وسياتي بيان هذه المسألة مفصلاً في الباب الأول من هذه الرسالة فيما يتعلق بمباحث الحاكم، بمشيئة الله تعالى.

٣ — الأصل الثالث: (الوعد والوعيد)

الوعد عند المعتزلة:

هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق عندهم بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين ألا يكون كذلك.

والوعد عندهم:

هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، سواء أكان ذلك حسناً مستحقاً أم لا^(١).

وفي أصل «الوعد والوعيد» يرى المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أن يفعل ما وعد به، وما تواعد عليه، فيجب عليه إثابة الطائع، ومعاقبة العاصي، وإلا لزم الخلف والكذب في وعده ووعيده، ولزم منه فساد التدبير.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به، وتواعد عليه، لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب)^(٢).

وقال في موضع آخر: (إنه سبحانه لو كذب في وعده ووعيده، وأخلفهما لكان ذلك فساداً في التدبير)^(٣).

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) انظر المرجع السابق نفسه ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٣) انظر المغني ٤٣/١٤.

واستدلوا لوجوب الوفاء بالوعد على الله تعالى، بأنه لو لم يف بما وعد به عباده من الثواب لكان ظالماً - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - .

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فاعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة، فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله... لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً^(١)).

وهذا الدليل مردود عليهم من وجهين:

١ - ما ذكرتموه مبني على أن العبد يستحق بنفسه على الله تعالى شيئاً، وهذا باطل، فإن العبد لا يستحق بنفسه على الله تعالى شيئاً، وليس له أن يوجب على ربه شيئاً لنفسه، ولا لغيره.

ووجوب إثابته سبحانه وتعالى لعباده الطائعين، إنما كان ذلك لإخباره به، وهو صادق في وعده لا يخلف الميعاد.

٢ - إن الله تعالى لو قُدِّر أنه عذب من يشاء من عباده، لم يكن لأحد منعه، ولا يكون بذلك ظالماً، قال تعالى: ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأَكْمُرُوهُمْ فِي الْآرِضِ جَمِيعًا﴾^(٢).

وقال رسول الله ﷺ: «لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه عذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦١٤ - ٦١٥.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٧.

أعمالهم» (١) (٢).

واستدلوا لوجوب الوفاء بالوعد على الله تعالى، بأن الطريق في الوعد والوعد واحدة، وكما أنه لا يجوز الخلف في الوعد، فكذلك لا يجوز الخلف في الوعد (٣).

وهذا الدليل مردود عليهم: بأن الطريق في الوعد والوعد ليست متحدة، فالوعد حق على الله تعالى لعباده، والوعد حق لله تعالى على عباده، وفرق بين الأمرين، ولهذا اتفق أهل السنة والجماعة على أنه يجب على الله تعالى الوفاء بما وعد به عباده لكونه سبحانه صادقاً في خبره، والصادق لا يخلف الميعاد، فهم يوجبون ذلك بحكم الوعد، لا بحكم الاستحقاق فالوعد أوجب الله تعالى على نفسه، والاستحقاق أوجب العبد على ربه، والعبد لا يملك سلطة الإيجاب على الله جل شأنه.

وينقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، اتفاق السلف على ذلك، فيقول: (واتفقوا على أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء، كان وقوعه واجباً بحكم وعده، فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد) (٤).

واتفقوا على أنه يجوز إخلاف الله تعالى لوعيده، لأن الوعد حق

(١) رواه أبو داود واللفظ له عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه.

(انظر سنن أبي داود كتاب السنة ٧٥/٥).

ورواه ابن ماجه عن زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه، وعن أبي بن كعب أيضاً.

(انظر سنن ابن ماجه باب في القدر ٢٩/١ - ٣٠).

قال الهيثمي رحمه الله تعالى بعد ذكره لهذا الحديث: (رواه الطبراني بإسنادين، ورجال

هذه الطريق ثقات) (انظر مجمع الزوائد ١٩٨/٧ - ١٩٩).

(٢) انظر منهاج السنة ١٧٣/١.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٦.

(٤) انظر منهاج السنة ١٦٧/١.

محض له، فإسقاطه يدل على جزيل كرمه وإحسانه، وعلى عظيم فضله ورحمته.

وفي ذلك يقول ابن تيمية نقلاً عن أهل السنة والجماعة: (يجوز أن يعفو عن المذنب من المؤمنين، وأن يخرج أهل الكبائر من النار، فلا يخلد فيها أحد من أهل التوحيد، ويخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)^(١).

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى في معرض حديثه عن اختلاف الناس في نصوص الوعيد: (وقالت فرقة سادسة: هذا وعيد، وإخلاف الوعيد لا يذم، بل يمدح، والله تعالى يجوز عليه إخلاف الوعيد، ولا يجوز عليه خلف الوعد، والفرق بينهما: أن الوعيد حقه، فإخلافه عفو، وهبة، وإسقاط، وذلك موجب كرمه، وجوده، وإحسانه، والوعد حق عليه أوجه على نفسه، والله لا يخلف الميعاد)^(٢).

وقد بنى المعتزلة على أصلهم في عدم جواز خلف الوعيد أن الذنب الكبير مخرج عن الإيمان والإسلام، فإن مات عليه فهو غير مسلم، وغير المسلم مخلد في النار^(٣).

ومن أجل هذا فقد أنكروا شفاعة النبي ﷺ، لعصاة المؤمنين.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فأما قولنا في إثبات الشفاعة فهو معروف، ونزعم أن من أنكره فقد أخطأ الخطأ العظيم، ولكننا نقول: لأهل الثواب دون أهل العقاب، ولأولياء الله دون أعدائه، ويشفع ﷺ في أن

(١) انظر منهاج السنة ١/١٧٣، وانظر مجموع الفتاوى ٣/١٤٧، ٧/٦٧٩.

(٢) انظر مدارج السالكين ١/٤٢٧-٤٢٨.

(٣) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/٤٥٠.

يزيدهم تفضلاً عظيماً^(١).

وإنكارهم الشفاعة لعصاة المؤمنين، مرفوض عند أهل السنة والجماعة لتواتر الأحاديث الواردة بثبوتها، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (فقد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ، في أنه يخرج أقوام من النار بعدما دخلوها، وأن النبي ﷺ يشفع في أقوام دخلوا النار)^(٢).

ومن الأحاديث الواردة بثبوت ذلك ما رواه أنس^(٣) رضي الله تعالى عنه، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إذا كان يوم القيامة شُفِّعت، فقلت: يا رب أدخل الجنة من كان في قلبه خردلة، فيدخلون، ثم أقول: أدخل الجنة من كان في قلبه أدنى شيء»^(٤).

وما رواه أبو موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «خُيِّرْتُ بين الشفاعة وبين أن يدخل نصف أمتي الجنة، فاخترت الشفاعة، لأنها أعم وأكفى، أترونها للمتقين؟ لا، ولكنها للمذنبين، الخطائين، المتلوثين»^(٥).

(١) انظر فضل الاعتزال ص ٢٠٧.

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٤٨٦/٧.

(٣) هو أبو حمزة، أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام الخزرجي النجاري، قدم النبي ﷺ المدينة وهو ابن عشر سنين فأهدته أمه إليه كي يخدمه، فخدم النبي ﷺ عشر سنين. توفي رضي الله تعالى عنه سنة إحدى وتسعين.

(انظر مشاهير علماء الأمصار ص ٣٧، الجمع بين رجال الصحيحين البخاري ومسلم)

لأبي الفضل المقدسي ٣٥/١.

(٤) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب «كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم» (انظر صحيح البخاري ٢٠٠/٨).

(٥) رواه ابن ماجه في كتاب الزهد، «باب ذكر الشفاعة» ١٤٤١/٢.

وذكر الهيثمي هذا الحديث باختلاف يسير في بعض ألفاظه، مروياً عن عبد الله بن عمرو =

ولتواتر هذه الأحاديث، أجمع أهل السنة والجماعة على ثبوت شفاعته ﷺ لأهل العصيان من أمته.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ومذهب الصحابة، والتابعين، وأئمة المسلمين، وسائر أهل السنة والجماعة، أنه ﷺ يشفع في أهل الكبائر، وأنه لا يخلد في النار من أهل الإيمان أحد، بل يخرج من النار من في قلبه مثقال حبة من إيمان، أو مثقال ذرة من إيمان)^(١).

= رضي الله تعالى عنها، ثم قال: (رواه أحمد والطبراني... ورجال الطبراني رجال الصحيح غير النعمان ابن قراد وهو ثقة).

(انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيتمي ٣٧٨/١٠).

(١) انظر مجموع الفتاوى ٣١٨/١.

٤ — الأصل الرابع: (المنزلة بين المنزلتين)

وحقيقة هذا الأصل عند المعتزلة، أن مرتكب الكبيرة لا يستحق أن يطلق عليه اسم الإيمان والإسلام، لأن في إطلاق ذلك عليه تشريعاً له، وهو ليس أهلاً لهذا التشريف بسبب إعراضه وعصيانته، ولا يستحق أيضاً أن يطلق عليه اسم الكفر والنفاق لأن أحكام الكفار والمنافقين، لا تجري عليه. وإذا انتفى عنه اسم الإيمان والإسلام والكفر والنفاق، استحق أن يسمى فاسقاً.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً، وكما لا يسمى باسم هؤلاء، فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين)^(١).

ويقول أبو القاسم البلخي: (وأجمعوا أن الفاسق المرتكب الكبائر، لا يستحق أن يسمى بالاسم الشريف الذي هو الإيمان والإسلام، ولا بالكفر، بل يسمى بالفسق كما سماه الله، وأجمع عليه أهل الملة، وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين)^(٢).

وقد بنى المعتزلة على إخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان والإسلام، الخلود له في النار^(٣).

وهذا الأصل الذي أجمع عليه المعتزلة، مرفوض عند أهل السنة

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) انظر فضل الاعتزال ص ٦٤.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦، مجموع الفتاوى ٦٧٩/٧، كتاب الإيمان لابن تيمية ص ٢٨٤، ٣٠٥، ٣٠٦، التبصير في الدين للإسفرائيني ص ٢٩، شرح الطحاوية ص ٢٦٩.

والجماعة من جهة نفي الإيمان والإسلام عن مرتكب الكبيرة، ومن جهة الحكم عليه بالخلود في النار، لأنهم يرون أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، فلا يخرج بمعصيته عن مسمى الإيمان والإسلام، ولا يحكم له بالنار يوم القيامة، وإنما يكون واقعاً تحت مشيئة الله تبارك وتعالى، إن شاء غفر له وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه وأدخله النار، لكنه لا يُخلد فيها.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ومذهب أهل السنة والجماعة، أن فساق أهل الملة ليسوا مخلدين في النار، كما قالت الخوارج والمعتزلة، وليسوا كاملين في الدين والإيمان والطاعة، بل لهم حسنات وسيئات، يستحقون بهذا العقاب، وبهذا الثواب)^(١).

وقال الطحاوي رحمه الله تعالى: (وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضلهم، كما ذكر عز وجل في كتابه:

﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢).

وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته ثم يبعثهم إلى جنته)^(٣).

وقال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله تعالى: (إن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة... لا يخرج من الإيمان والإسلام، ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود مع الكافرين كما قالت المعتزلة)^(٤).

(١) انظر مجموع الفتاوى ٦٧٩/٧.

(٢) سورة النساء، الآية: ٤٨.

(٣) انظر شرح الطحاوية ص ٣٢٣.

(٤) انظر شرح الطحاوية ص ٢٧٣.

ومما يدل على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج بكبيرته عن الإيمان، ما يلي :

١ - إن الله تبارك وتعالى جعل مرتكب الكبيرة من المؤمنين، فقال سبحانه : ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا كُتُبٌ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ إلى أن قال : ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأُولَئِكَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١).

فلم يخرج القاتل من «الذين آمنوا»، وجعله أخاً لولي القصاص والمراد أخوة الدين بلا ريب.

وقال تعالى : ﴿وَلَنْ طَافَيْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَنَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾^(٢) إلى أن قال سبحانه : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾^(٣).

فلم يخرج المتقاتلين من المسلمين عن الإيمان، بل نص على أنهم من المؤمنين، مع أن الاقتال كبيرة من كبائر الذنوب.

٢ - إن مرتكب الكبيرة له حسنات، وله سيئات، وليس إبطال الحسنة بالسيدة بأولى من العكس، وكيف وقد قال الله تعالى : ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٤).

٣ - إن السنة المطهرة دلت على أن مرتكب الكبيرة لا تحبط حسناته حتى يخرج من مسمى الإيمان.

ومما ورد في ذلك قوله ﷺ : «من كانت عنده مظلمة لأخيه فليتحلله منها، فإنه ليس ثم دينار ولا درهم، من قبل أن يؤخذ لأخيه من حسناته،

(١) سورة البقرة، الآية : ١٧٨.

(٢) سورة الحجرات، الآية : ٩.

(٣) سورة الحجرات، الآية : ١٠.

(٤) سورة هود، الآية : ١١٤.

فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات أخيه فطُرح عليه»^(١).

فثبت أن الظالم تكون له حسنات يستوفي المظلوم حقه منها، ومع أن ظلم الناس كبيرة من كبائر الذنوب إلا أن هذه الكبيرة لم تحبط العمل، ولم تخرج الظالم من أن يكون أخاً للمظلوم.

وبذلك يُعلم أن مرتكب الكبيرة، هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم^(٢).

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق وباب القصاص يوم القيامة.

(انظر صحيح البخاري ١٩٧/٧).

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ٢٧٣ - ٢٦٤، مقاصد الكلام في عقائد الإسلام للتفتازاني ورقة

١٦٠ - ١٦١، اللباب في أصول الدين للأرموي ورقة ٦٦.

٥ — الأصل الخامس: (الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)

المعروف عند المعتزلة، هو كل فعل عرف فاعله حسنه، أو دل عليه.
والمنكر عندهم، هو كل فعل عرف فاعله قبحه، أو دل عليه^(١).
وهم يرون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بأي وجه
مستطاع سواء أكان بالسيف، أم بما هو دونه.

وفي ذلك يقول البلخي: (وأجمعوا أن على المسلمين الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر، واجبان بأي جهة استطاعوهما، بالسيف فما دونه)^(٢).

ووجوبهما عندهم على سبيل الكفاية، لا على سبيل العين.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إذا ارتفع هذا الفرض ببعض
المكلفين، سقط عن الباقيين، فلهذا قلنا: إنه من فروض الكفايات)^(٣).

وأما المقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندهم، فيوضحه
القاضي عبد الجبار، فيقول: (واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع
المعروف وبالنهي عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر
السهل، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب)^(٤).

ومعنى ذلك: أنه يجب معالجة المنكر بالتدرج من الأسهل إلى
الأصعب، ولا يجوز العكس، فمن استطاع تغيير المنكر باللسان لم يجز له

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٤١.

(٢) انظر فضل الاعتزال ص ٦٤.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨.

(٤) انظر المرجع السابق ص ١٤٤.

العدول عنه إلى اليد، ومن استطاعه باليد لم يجز له العدول عنها إلى السيف وهكذا.

وعندهم أن المعروف يقع على قسمين: واجب، ومندوب، والأمر به تصدق عليه هذه القسمة تبعاً لذلك.

وأما المنكر فكله عندهم من باب واحد، فيجب النهي عن جميعه مكروهاً كان أو محرماً.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (والمعروف على قسمين: أحدهما واجب، والآخر ليس بواجب، فالأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة، وأما المنكر فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط^(١)).

والشرائط التي وضعوها للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي كالتالي:

١ - أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهي عنه منكر، لئلا يأمر بالمنكر، وينهى عن المعروف.

٢ - أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة، والملاهي خاضرة، والمعازف جامعة.

٣ - أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم، أو غلب على ظنه، أن نهيه عن شرب الخمر، يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة، لم يجب.

٤ - أن يعلم، أو يغلب على ظنه، أن لقوله فيه تأثيراً، وإلا لم يجب.

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٤٣.

٥ - أن يعلم، أو يغلب على ظنه، أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله،
أو في نفسه^(١).

ولا شك أن ما ذكره المعتزلة في هذا الأصل، مشتمل على حق،
وباطل. فوجوه الحق فيما ذكره تنحصر فيما يلي:

١ - قولهم بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجب كفائي.
فهذا حق لا ريب فيه.

قال الإمام النووي^(٢) رحمه الله تعالى: (إن الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر، فرض كفاية، إذا قام به بعض الناس سقط الحرج عن الباقين،
وإذا تركه الجميع أثم كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف)^(٣).

وقال ابن العربي^(٤) رحمه الله تعالى: في قول الحق جل وعلا:
﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٥).

(١) انظر المرجع السابق ص ١٤٤.

(٢) هو محيي الدين أبو زكريا، يحيى بن شرف بن مري النووي الدمشقي الشافعي، ولد سنة
إحدى وثلاثين وستائة، وكان فقيهاً، حافظاً، زاهداً، ملازماً للاشتغال بالعلم حتى فاق
الأقران وحاز قصب السبق في العلم والعمل، ومن مصنفاته النافعة: كتاب «الروضة»
و«المنهاج» و«الأذكار» و«رياض الصالحين» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة ست وسبعين
وستائة. (انظر شذرات الذهب ٣٥٤/٥ - ٣٥٦).

(٣) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٣/٢.

(٤) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأندلسي، وهو خاتم علماء الأندلس وآخر
أئمتها وحفاظها، وكان من أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها، وجمع إلى ذلك آداب
الأخلاق مع حسن المعاشرة وكرم النفس، ومن مصنفاته: كتاب «عارضة الأحوذى في شرح
الترمذي» وغير ذلك. ولد سنة ثمان وستين وأربعائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث
وأربعين وخمسةائة ودفن بفاس. (انظر وفيات الأعيان ٢٩٦/٤ - ٢٩٧).

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

قال: (في هذه الآية، وفي التي بعدها، وهي قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١). دليل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فرض كفاية)^(٢).

٢ - تقسيمهم الأمر بالمعروف إلى واجب، ومندوب.

وهذا حق لا مرية فيه، إذ المندوب ليس بواجب في الأصل حتى يجب الأمر به، بل يكون الأمر به مندوباً.

أما الواجب فلكونه حتماً على المكلف، وجب الأمر به.

٣ - اشتراطهم في الأمر، والنهي، أن يكون عالماً بما يأمر به، وبما ينهى عنه.

وهذا حق لا مرية فيه، إذ الجاهل بما يأمر به وينهى عنه، قد ينكر معروفاً يظنه منكراً، وكذا العكس، أو ينكر على أحد فعل أمر مختلف فيه.

وفي ذلك يقول النووي رحمه الله تعالى: (إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة، والمحرمات المشهورة، كالصلاة، والصيام، والزنا، والخمر، ونحوها، فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال، ومما يتعلق بالاجتهاد، لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكاره، بل ذلك للعلماء، ثم العلماء إنما ينكرون ما أجمع عليه، أما المختلف فيه، فلا إنكار فيه)^(٣).

٤ - اشتراطهم لوجوب إنكار المنكر، العلم بحضور المنكر، كروية

(١) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

(٢) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٢٩٢/١.

(٣) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٣/٢.

آلات اللهو والشرب وغيرها.

وهذا حق لا مرية فيه، فمن علم بالمنكر وهو قادر على التغيير لم تبرأ ذمته إلا بالقيام بهذا الواجب.

قال النووي رحمه الله تعالى: (ومما يتساهل أكثر الناس فيه من هذا الباب، ما إذا رأى إنساناً يبيع متاعاً معيباً أو نحوه، فإنهم لا ينكرون ذلك، ولا يعرفون المشتري بعيبه، وهذا خطأ ظاهر، وقد نص العلماء على أنه يجب على من علم ذلك أن ينكر على البائع، وأن يعلم المشتري به^(١)).

٥ - اشتراطهم في تغيير المنكر، ألا يؤدي إلى منكر أعظم منه.

وهذا حق أيضاً، بناء على ما تقرر في قواعد الشريعة المطهرة من ارتكاب أصغر المفسدتين وأخف الضررين لدفع أكبرهما.

وفي ذلك يقول القاضي عياض^(٢) رحمه الله تعالى: (فإن غلب على ظنه أن تغييره بيده يسبب منكراً أشد منه، من قتل غيره بسببه، كف يده، واقتصر على القول باللسان والوعظ والتخويف، فإن خاف أن يسبب قوله مثل ذلك غير بقلبه، وكان في سعة^(٣)).

(١) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٤/٢ - ٢٥.

(٢) هو أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبئي، كان إمام وقته في الحديث وعلومه، والنحو، واللغة، وكلام العرب، وأيامهم وأنسابهم، وصنف التصانيف المفيدة، منها: «الإكمال في شرح كتاب مسلم»، و«مشارك الأنوار» وكتاب «التنبيهات» وغير ذلك. ولد القاضي عياض سنة ست وسبعين وأربع مائة بمدينة «سبتة» التي كان قاضياً فيها، كما كان قاضياً بقرنطة، وتوفي رحمه الله تعالى بمراكش يوم الجمعة سابع جمادى الآخرة سنة أربع وأربعين وخمسة مائة.

(انظر وفیات الأعيان ٤٨٣/٣ - ٤٨٥).

(٣) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٥/٢.

٦ - قولهم: إن تغيير المنكر يجب أن يكون بالأسهل ثم الأصعب.

وهذا صحيح، إلا أنه لا يجب دائماً أن يكون تغيير المنكر بالأسهل ثم الأصعب، بل إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال، ولهذا فإن النبي ﷺ قد بدأ بالأعلى ثم الأدنى في تغيير المنكر بقوله: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(١).

والحكمة تقتضي أن يغير المُنْكَرُ ما يراه من منكر حسبما يقتضيه المقام، وفي ذلك يقول القاضي عياض رحمه الله تعالى: (فحق المغير أن يغيره بكل وجه أمكنه زواله به، قولاً كان أو فعلاً، فيكسر آلات الباطل، ويريق المسكر بنفسه، أو يأمر من يفعله)^(٢).

وأما وجوه الباطل فيما ذكره فتنحصر فيما يلي:

١ - إباحتهم تغيير المنكر بالسيف: وهذا باطل لما يؤدي إليه من إزهاق الأرواح، وسفك الدماء، بسبب فعل معصية قد لا يقوى على إباحة دم المسلم، وذلك يفضي إلى انتشار الفوضى وانعدام الأمن والاستقرار.

بل الحق في ذلك أن من لم يرتدع عن منكره باليد واللسان، وجب رفع أمره إلى السلطان.

قال ابن العربي رحمه الله تعالى: (فإن لم يقدر - أن يحول بين المنكر وبين متعاطيه بنزعه عنه ويجذبه منه - إلا بمقاتلة وسلاح فليتركه

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان «وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٢٢/٢ - ٢٥).

(٢) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٥/٢.

وذلك إنما هو إلى السلطان، لأن شهر السلاح بين الناس قد يكون مخرجاً إلى الفتنة، وآيلاً إلى فساد أكثر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

٢ - اشتراطهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، علم الأمر والناهي، أن لقوله فيه تأثيراً، وإلا سقط عنه الوجوب.

وهذا شرط باطل، مخالف لقول علماء الأمة.

قال النووي رحمه الله تعالى: (قال العلماء رضي الله عنهم: ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله فإن الذكرى تنفع المؤمنين، وقد قدمنا أن الذي عليه الأمر والنهي، لا القبول، وكما قال الله عز وجل: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَانٌ﴾^(٢)، ومثل العلماء هذا بمن يرى إنساناً في الحمام أو غيره، مكشوف بعض العورة، ونحو ذلك، والله أعلم^(٣).

وقال ابن اللحام الحنبلي^(٤) رحمه الله تعالى: (إنكار المنكر لا يسقط بظنه أنه لا يفيد)^(٥).

٣ - أما اشتراطهم أن يعلم الأمر والناهي، أو يغلب على ظنه، أن

(١) انظر أحكام القرآن ٢٩٣/١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٩٩.

(٣) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٣/٢.

(٤) هو علاء الدين، أبو الحسن، علي بن محمد بن عباس البعلي، ثم الدمشقي الحنبلي المعروف بابن اللحام، كان شيخ الحنابلة في وقته، وكان أهلاً للإفتاء، ومن مصنفاته النافعة كتاب الأخبار العلمية في اختيارات الشيخ تقي الدين ابن تيمية، وكتاب القواعد والفوائد الأصولية.

توفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وثلاثمائة.

(انظر شذرات الذهب ٣١/٧).

(٥) انظر القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٤.

أمره بالمعروف أو نهيه عن المنكر لا يؤدي إلى مضرة في ماله ونفسه، فمن أعجب العجب، فإن القيام بأعباء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، طريق محفوف بالأشواك، ولو تخاذل كل إنسان قادر على تغيير المنكر عن التغيير مخافة الأذى على نفسه أو ماله، لما بقي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أثر يذكر في إصلاح الأوضاع واستقامة الأخلاق، بل يجب على المسلم المحتسب أجره على الله تبارك وتعالى، أن يقوم بأمانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خير قيام، وأن يصبر على ما أصابه من أذى في سبيل ذلك ﴿ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ ۚ ﴾ (١)

وفي ذلك قال أهل العلم: (ويحسن لكل مؤمن أن يعتمل^(٢) في تغيير المنكر، وإن ناله بعض الأذى^(٣)).

ولقد أدرك الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا بد فيه من احتمال الأذى.

ولهذا فقد قرأ عثمان، وابن مسعود^(٤) رضي الله تعالى عنهما، قوله تعالى:

(١) سورة لقمان، الآية: ١٧

(٢) جاء في القاموس: (اعتمل: عمل بنفسه، وأعمل رأيه، وآلته).

(انظر القاموس المحيطة ٢١/٤).

(٣) انظر تفسير الثعالبي «الجواهر الحسان في تفسير القرآن» ٢٩٨/١.

(٤) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، أسلم قديماً، وهاجر الهجرة، شهد بدرًا والمشاهد بعدها، ولازم النبي ﷺ، وكان صاحب نعليه، وهو من نبلاء الفقهاء والمقرئين، وحفظ من في رسول الله ﷺ سبعين سورة. توفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة سنة اثنتين وعشرين، وهو ابن بضع وستين.

(انظر الإصابة ١٢٩/٤، طبقات الفقهاء ص ٤٣، تذكرة الحفاظ ١٣/١).

﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١).

قرأ هذه الآية الكريمة على هذا النحو:

(ويأمرُونَ بالمعروف وينهون عن المنكر، ويستعينون الله على ما أصابهم)^(٢).

وبعد: فهذه هي أصولهم الخمسة التي اتفقوا عليها جميعاً، والتي أصبحت أساساً مهمة يقوم عليها مذهب الاعتزال عندهم، وجعلوها جواز العبور لمن أراد دخول أقطار هذا المذهب للانتساب إليه، والانضواء تحت لوائه.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٢) انظر تفسير الثعالبي ٢٩٨/١، وجامع البيان في تفسير الطبري ٣٨/٤.

المبحث الثاني

أثر أصولهم الخمسة العقدية في آرائهم الأصولية

إذا نظرنا إلى أصول المعتزلة الخمسة العقدية، وهي: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وجدنا أن من أهم هذه الأصول على الإطلاق عندهم، التوحيد والعدل، ولهذا فإنهم يفخرون بتسميتهم (الموحدة) و(العدلية)، أو (أهل العدل والتوحيد).

وبناء على ذلك، فإنهم يجعلون التوحيد أصلاً مستقلاً، ويجعلون العدل أصلاً مستقلاً كذلك، إلا أنه لا يمكن فصل العدل عن التوحيد عندهم أبداً، بل هو مترتب ومبني عليه، ولهذا قالوا: (والأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً هو التوحيد، ويرتب عليه العدل لوجهين: أحدهما: أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى، فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره، والثاني: أنا إنما نستدل على العدل بكونه عالماً وغنياً، وذلك من باب التوحيد، فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد لينبني العدل عليه^(١).

وأما بقية الأصول عندهم فإنهم يجعلونها مندرجة تحت أصل (العدل)

(١) انظر المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢١.

ومما يؤيد ذلك التساؤل الذي أورده القاضي عبد الجبار، وأجاب عنه، فقال: (فإن قيل: أَلستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

قيل له: كل ذلك يدخل في العدل، لأننا إذا نزهناء عن الخلف والكذب والتعمية، بطل قول المرجئة، فإذا بينا جنس ما تعبد به، ثبت ما نقوله في المنزلة بين المنزلتين، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

وقالوا أيضاً: (وإذا دخل تحت العدل النبوات والشرائع، فقد دخل تحته الوعد والوعيد، لأن العلم بهما على الحد الذي نثبت الآن هو من جهة السمع، وكذلك إذا وجب أن يعرفنا الله مصالحنا، فقد تضمن ذلك بيان المنزلة بين المنزلتين، لأن علينا تكليفاً فيما نجريه من الأحكام على المكلفين، ومن تسميتهم بأسماء مخصوصة، لما لنا في ذلك من ضروب اللطف والصلاح، وكذلك فقد تضمن وجوب تكليفنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لما لنا فيه من الصلاح)^(٢).

وإذا تقرر أن التوحيد والعدل، هما الأعلان الرئيسان عندهم، فقد كان لهذين الأصلين أثر كبير في مسائل أصول الفقه بالنسبة لهم.

ومن المسائل الأصولية التي كان لأصل (التوحيد) أثر كبير فيها عندهم، مسألة «الفعل ذو الوجهين يصح أن يتعلق به الأمر والنهي».

ولهذا فقد ذهب أبو هاشم إلى أن السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله تعالى ليس بمحرم.

(١) انظر المختصر في أصول الدين ١/١٩٨.

(٢) انظر المحيط بالتكليف ص ٢٢.

وعَلَّل ذلك قائلاً: (إن السجود لا تختلف صفته، وإنما المحذور
القصْد)^(١).

وبما أنه لم يقصد بسجوده غير الله تعالى، فلا يكون هذا السجود
محرمًا، ولا يكون صاحبه مشركًا، لكونه موحدًا إذ أوقع السجود قاصدًا به
وجه الله تعالى.

وسياتي بيان هذه المسألة مفصلاً في موضعه من هذا البحث
بمشيئة الله تعالى.

ومن مسائل أصول الفقه التي كان لأصل (العدل) أثر كبير فيها بالنسبة
لهم، ما يلي:

أولاً - مسألة عدم تكليف المكروه:

فعند المعتزلة أن المكروه لا يدخل تحت التكليف، لأن ذلك محال،
إذ لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه، ولا يبقى له خيرة.

وإنما قالوا ذلك بناء على أصلهم في وجوب إثابة المكلف،
والمحمول على الشيء لا يثاب عليه.

قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل
الثواب، فكل معنى أخرج المكلف من أن يستحق بفعله المدح، لم يجز
أن يتناوله التكليف)^(٢).

ثانياً - مسألة وجوب شكر المنعم سبحانه وتعالى:

وقد أوضح القاضي عبد الجبار دخول هذه المسألة في أصل (العدل)
فقال: (ومن علوم العدل، أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله

(١) انظر المسودة لآل تيمية ص ٨٤.

(٢) انظر المغني ٣٩٣/١١.

تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى، أو جهة غيره، ودخوله في العدل، أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحاً^(١).

ثالثاً - لا يجوز عندهم نسخ العبادات والتكاليف:

وقالوا معللين ذلك: (العبادات مصالح، فلا يجوز رفعها)^(٢).

وقالوا: (من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها)^(٣).

رابعاً - لا يجوز للشارع التكليف مع المنع من فعل ما كلف:

وعللوا ذلك بأن التكليف مع المنع من الفعل قبيح، فلا يحسن من الله تعالى أن يكلف العبد به.

قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أن من شرط المكلف: أن يكون مخلى بينه وبين ما كلف، ومتى كان هناك منع زالت التخلية وتعذر الفعل لأجله، فالتكليف قبيح... وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلة، وقد علمنا أن الفعل يتعذر مع المنع، كما أنه يتعذر مع العجز، فيجب ألا يحسن منه تعالى التكليف معه)^(٤).

خامساً - لا يجوز إسماع الله المكلف العام المخصوص دون أن يسمعه المخصص:

قال أبو الهذيل والشحام: (لو كان في معلوم الله سبحانه أنه يسمع الآية التي ظاهرها العموم من لا يسمع ما يخصها، لم يجز أن ينزلها إلا

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤.

(٢) انظر المسودة ص ٢٠٠.

(٣) انظر المستصفى للغزالي ١٢٢/١.

(٤) انظر المغني ٣٩١/١١، متشابه القرآن ص ٧١٥.

ومعها تخصيصها^(١).

سادساً - لا يجوز أن يقول الله تعالى للرسول ﷺ، أو للعالم احكم بما شئت:

فعند المعتزلة لا يجوز أن يقول الله تعالى للرسول ﷺ، أو للعالم: احكم بما شئت، فإنك لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلا الصدق. قالوا معللين ذلك: (إن الشرائع إنما يتعبد الله بها لكونها مصالح، والإنسان قد يختار الصلاح، وقد يختار الفساد فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً)^(٢).

وسياتي أيضاً بيان هذه المسائل كلها في موضعه من هذا البحث بعون الله تعالى، وتوفيقه.

وأما (الوعد والوعيد)، فإن المعتزلة يقصدون بهذا الأصل أن من امتثل أوامر الله سبحانه وتعالى، فقد استحق الثواب على الطاعة والاتباع ولذلك وجب على الله تعالى أن يدخله الجنة، ومن ارتكب ما نهى الله عز وجل عنه، فقد استحق العقاب على المخالفة والعصيان، ولذلك وجب على الله تعالى أن يدخله النار.

ولهذا قالوا: (الوعد والوعيد، ليس كلام الله الأزلي، وإنما أمر ونهي، ووعد وأوعد، بكلام محدث، فمن نجا بفعله استحق الثواب، ومن خسر بفعله استوجب العقاب، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك)^(٣).

ومن مسائل أصول الفقه التي كان لأصل (الوعد والوعيد) أثر كبير فيها بالنسبة لهم، ما يلي:

(١) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٧٧.

(٢) انظر المعتمد ٣٢٩/٢، المسودة ص ٥٤.

(٣) انظر الملل والنحل ٤٢/١.

أولاً - اشتراط الإرادة في الأمر والنهي:

وقد علل المعتزلة اشتراط الإرادة فيهما بأنهما لو لم يكونا مشروطين بها لكان الشارع عابثاً، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (قد بينا من قبل أنه لا يجوز منه تعالى وقد خاطبنا بلغة مخصوصة وبكلام يتضمن الأمر والنهي، والوعد والوعيد، إلا ويريد بذلك أمراً ما، وإلا كان عابثاً)^(١).

ثانياً - الواجب المخير يقتضي وجوب الجميع على سبيل البدل: وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار مترجماً رأي المعتزلة في هذه المسألة: (والصحيح أن حال الجميع سواء في أنه واجب)^(٢).

فعندهم أن المكلف لا يجوز له الإخلال بجميع خصال الواجب المخير، وإلا كان مرتكباً لمحذور يستحق بسببه الوعيد.

ثالثاً - المحرم المخير، يجب فيه ترك الجميع: ولهذا قالوا: (إذا تعلق النهي بأشياء على جهة التخيير فإنه يقتضي المنع من الكل)^(٣).

رابعاً - المجتهد المخطئ يستحق الإثم والعقاب: وإلى ذلك ذهب الأصم وبشر المريسي^(٤) المعتزليان، ولهذا قالوا:

(١) انظر المغني ٣٩/١٧.

(٢) انظر المغني ١٢٣/١٧.

(٣) انظر المغني ١٣٥/١٧، المعتمد ١٦٩/١ - ١٧٠، الوصول إلى الأصول ١/١٩٩، التمهيد لأبي الخطاب ٣٦٨/١، المسودة ص ٨١.

(٤) هو أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، من موالي زيد بن الخطاب رضي الله عنه، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، إلا أنه اشتغل بعلم الكلام، وكان داعية إلى القول بخلق القرآن فهجره أبو يوسف، ويقال: إن أباه كان يهودياً صياغاً بالكوفة، توفي سنة ثمان عشرة ومائتين ببغداد، ولم يشيعه أحد من العلماء. (انظر وفيات الأعيان

(الحق في أحكام الفروع واحد منها، وأن عليه دليلاً يلزم كل أحد المصير إليه، والنظر فيه، والوصول إلى القول الذي هو الحق به، وأن من قصر في ذلك فلم يصل إليه، ولم يقل به، فإنه مخطيء، ويختلف خطؤه، فربما كان كبيراً، وربما كان صغيراً)^(١).

خامساً - لا يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة:

ذهب المعتزلة البغداديون، إلى أنه لا يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة، بل يجب عليه النظر وطلب الدليل، ولهذا قالوا: (لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبين له حجته)^(٢).

وسأتي بيان هذه المسائل كلها مفصلاً في موضعه من هذا البحث بحول الله وقوته.

وأما أصل (المنزلة بين المنزلتين) فإنه تابع لأصل (الوعد والوعيد) فمن ارتكب ما نهى الله عنه، فإنه يكون عندهم فاسقاً يستحق الخلود في النار إذا مات مصراً على فسقه، لكونه أحبط ثواب أعماله الصالحة بعصيانته، ولهذا قالوا: (إن المؤمن إذا خلط الحسنات بالسيئات، فهو مخلد في النار، والكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات، لأن الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم، والعقاب مضره خالصة دائمة مع الإهانة، فلا يجتمعان استحقاقاً، إذ الجمع بينهما محال)^(٣).

= ٢٧٧/١ - ٢٧٨، شذرات الذهب ٤٤/٢، الفرق بين الفرق ص ٢٠٤، الفتح المبين ١٣٦/١.

(١) انظر شرح العمدة ورقة ١٦٩، المحصول للرازي ٥٠/٢/٣.

(٢) انظر المعتمد ٣٦٠/٢ - ٣٦١، التبصرة للشيرازي ص ٤١٤، المستصفى ٣٦١/٢، الوصول إلى الأصول ٣٥٨/٢، المسودة ص ٤٥٩، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص ٥٢٦.

(٣) انظر مقاصد الكلام ورقة ١٦٠ - ١٦١، اللباب في أصول الدين ورقة ٦٦.

ويؤكد القاضي عبد الجبار ذلك، فيقول: (إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعته)^(١).

وأما الأصل الأخير عندهم، وهو (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فإنه تابع للأمر والنهي، ولهذا يقول الكرماستي^(٢) رحمه الله تعالى: (قال المعتزلة بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجباً، وبالمندوب مندوباً، والنهي عن الحرام واجباً، وعن المكروه مندوباً)^(٣).

ومن هذا العرض الموجز، يتبين لنا بوضوح مدى الارتباط الوثيق والكبير بين أصولهم العقدية وآرائهم الأصولية.

وبذلك ينتهي الباب التمهيدي، ويليه بعو الله تعالى الباب الأول الخاص ببيان آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحكم الشرعي وأركانه.



(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢.

(٢) هو يوسف بن حسين الكرماستي الحنفي الأصولي الفقيه البلاغي الأديب، تولى القضاء بمدينة «برسا» ثم بقسطنطينية، وكان في قضائه عدلاً نزيهاً، ومن مصنفاته كتاب «الوجيز في الأصول»، وله حاشية على شرح الوقاية، وحاشية على المطول.

توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وتسعين وثلاثمائة.

(انظر شذرات الذهب ٣٦٥/٧).

(٣) انظر عقائد الفرق الناجية ورقة ٣٢.

البَابُ الأولُ

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحكم الشرعي وأركانه

وفيه تمهيد، وأربعة فصول:

- ١ - التمهيد، ويتضمن: تعريف الحكم الشرعي، وبيان أقسامه، وأركانه إجمالاً.
- ٢ - الفصل الأول: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحاكم.
- ٣ - الفصل الثاني: آراء المعتزلة فيما يتعلق بأقسام الحكم التكليفي.
- ٤ - الفصل الثالث: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم فيه.
- ٥ - الفصل الرابع: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم عليه.

التمهيد

تعريف الحكم الشرعي، وبيان أقسامه، وأركانه، إجمالاً

(أ) تعريف الحكم الشرعي في اللغة:
الحكم في اللغة يطلق على معان، منها:

١ - القضاء:

يقال: «حَكَمَ له، وعليه» إذا قضى، وهو القضاء في الشيء بأنه كذا، أو ليس بكذا، سواء لزم ذلك غيره أم لا.

٢ - المنع:

يقال: «حَكَمَهُ حَكْماً» أي: منعه عن الفساد ولهذا سمي الحاكم بين الناس حاكماً، لأنه يمنع الظالم من الظلم.

٣ - الإتيان:

يقال: «أَحْكَمَ الشيء» أي: أتقنه^(١).

والشرعي، نسبة إلى الشريعة، وأصل الشريعة في كلام العرب: مورد الشاربة التي يشربها الناس فيشربون منها ويستقون^(٢).

والشريعة في الاصطلاح هي: كتاب الله تعالى وسنة رسول ﷺ وما

(١) انظر القاموس المحيط ٩٨/٤، تاج العروس ٢٥٢/٨ - ٢٥٣.

(٢) انظر القاموس المحيط ٤٤/٣، تاج العروس ٣٩٤/٥ - ٣٩٥.

كان عليه سلف هذه الأمة. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى : (والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد، والأحوال، والعبادات، والأعمال، والسياسات، والأحكام، والولايات، والعطيات)^(١).

وهذا المعنى الاصطلاحي للشريعة متناسب تماماً مع المعنى اللغوي لها، فإن شريعة الله تعالى بأحكامها السمحة الثابتة بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ والتي التزم بها سلفنا الصالح، مورد عذب من استقى منه ارتوى الخير كله.

(ب) تعريف الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين:

عرّف الأصوليون الحكم الشرعي بتعريفات لم يخل أكثرها من طعن واعتراض، إلا أن أقل هذه التعريفات مطعناً في تصوري ما اختاره بعض الأصوليين ومنهم الشوكاني^(٢) رحمه الله تعالى حيث قال: (فاعلم أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير، أو الوضع)^(٣).

وذلك لكون هذا التعريف شاملاً لقسمي الحكم الشرعي، وهما التكليفي والوضعي.

(١) مجموع الفتاوى ٣٠٨/١٩.

(٢) هو أبو عبد الله، محمد بن علي بن محمد الشوكاني الصنعاني اليافعي الفقيه المجتهد المحدث الأصولي، ولد سنة (١١٧٢ هـ) ونشأ بصنعاء وترى في حجر أبيه على العفاف والطهارة، فحفظ القرآن، ثم أخذ في طلب العلم وحفظ كثيراً من المتون في العلوم المختلفة حتى صار إماماً جليلاً، وله مصنفات نافعة منها كتاب «أدب الطلب ومتهى الأرب» وكتاب «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار» وغير ذلك.

توفي رحمه الله تعالى سنة (١٢٥٠).

(انظر كشف الظنون ٣٦٥/٦، الفتح المين ١٤٤/٣).

(٣) إرشاد الفحول ص ٦.

شرح التعريف:

قوله: (هو الخطاب)، أي: خطاب الشارع، والخطاب في لغة العرب هو الكلام، يقال: (خطب الخاطب على المنبر خطابةً وخطبةً)، أي: تكلم بكلام مشور ومسجع^(١).

وخطاب الشارع اصطلاحاً: هو توجيه ما أفاد إلى المستمع، أو مَنْ في حكمه^(٢).

ويخرج بخطاب الشارع، خطاب غيره كالملائكة، والعجن، والإنس.

قوله: (المتعلق بأفعال المكلفين)، يخرج به خمسة أشياء:

١ - ما تعلق بذات الله تعالى، نحو قوله سبحانه:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٣).

٢ - ما تعلق بصفته تعالى، نحو قوله سبحانه:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٤).

٣ - ما تعلق بفعله تعالى، نحو قوله سبحانه:

﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٥).

٤ - ما تعلق بذات المكلفين، نحو قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾^(٦).

(١) انظر القاموس المحيط ٦٣/١، تاج العروس ٢٣٧/١ - ٢٣٨.

(٢) انظر نهاية السؤل ٤٧/١.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥، وسورة آل عمران، الآية: ٢.

(٥) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١١.

وقوله تعالى :

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(١).

٥ - ما تعلق بالجماد، نحو قوله تعالى :

﴿وَيَوْمَ نُسِرُّ الْجِبَالَ﴾^(٢).

فإن ذلك كله خطاب من الله تعالى، ومع ذلك فإنه ليس بحكم تكليفي لعدم تعلقه بأفعال المكلفين.

والمراد بالمكلفين: البالغون العقلاء، فيتعلق بهم الخطاب تعلقاً معنوياً قبل وجودهم، وتنجزياً بعد وجودهم على الصفة التي يصح معها تكليفهم بشرائع الإسلام، وعليه فلا يدخل في الخطاب المجنون والصغير الذي لم يبلغ ومن في حكمهما، لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يبلغ الحنث، وعن المجنون حتى يفيق»^(٣).

وقوله: (بالاقتضاء)، أي بالطلب، ويدخل في الطلب: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة.

وقوله: (أو التخيير)، أي: الإباحة، لأن الإباحة هي ما خير الشارع فيه بين الفعل وترك من غير اقتضاء ولا زجر.

وخرج بقيد (الاقتضاء والتخيير) قوله تعالى :

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٤).

(١) سورة الزمر، الآية: ٦.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٧.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

فإنه خطاب متعلق بأعمالنا على وجه الإخبار عنها بكونها مخلوقة، لكنه ليس اقتضاء ولا تخييراً، فخرج عن الحد.

وقوله: (أو الوضع)، هو ما وضعه الشارع سبباً، أو مانعاً، أو شرطاً، وهو يشمل الصحة، والبطلان، وكون الفعل عبادة، وأداء، وقضاء، وعزيمة، ورخصة، إلى غير ذلك^(١).

وإذا نظرنا إلى المعاني اللغوية، وإلى المعنى الاصطلاحي لتعريف الحكم الشرعي، وجدنا أن بين هذه المعاني اللغوية والمعنى الاصطلاحي ترابطاً وثيقاً، فإن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع، هو ما قضى الله تعالى به على عباده، وأنقذه لهم بحيث لا يجد التناقض إليه سبيلاً: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢).

وهو ما منعهم به عن الفساد والانحراف، لكونه يعصم من استقام عليه من كل زيغ وضلال: ﴿وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٣).

(ج) أقسام الحكم الشرعي:

ينقسم الحكم الشرعي إلى قسمين رئيسين، هما: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي.

(١) انظر البرهان للجويني ٣١٣/١، الإحكام للآمدي ٩٦/١، المحصول للرازي ١٠٧/١/١، جمع الجوامع ٤٨/١، الإيجاع شرح المنهاج للسبكي ٤٤/١، نهاية السؤل ٤٧/١، شرح الكوكب المنير ٣٣٥/١، إرشاد الفحول ص ٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠١.

١ - الحكم التكليفي:

وهو في اصطلاح الأصوليين: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء، أو التخيير^(١).

والافتضاء هو الطلب، وهو إما طلب فعل، أو طلب ترك.

ويندرج تحت طلب الفعل: الإيجاب، والندب.

ويندرج تحت طلب الترك: التحريم والكراهة.

والتخيير هو الإباحة.

وبناء على ذلك، فأقسام الحكم التكليفي خمسة على رأي جمهور الأصوليين^(٢)، وهي:

(أ) الإيجاب: وهو طلب الفعل طلباً جازماً.

(ب) الندب: وهو طلب الفعل طلباً غير جازم.

(ج) التحريم: وهو طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً.

(د) الكراهة: وهي طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم.

(هـ) الإباحة: وهي ما أذن الله تعالى في فعله وتركه من غير اقتران بدم أو مدح^(٣).

(١) انظر شرح التلويح على التوضيح للتفازاني ١٢/١.

(٢) وذلك لأن الأحناف يفرقون بين الفرض والواجب، فيجعلون الفرض ما ثبت بطريق قطعي كالقرآن والسنة التواترة والإجماع، ويجعلون الواجب ما ثبت بطريق ظني كخبر الواحد. وبناء على ذلك فمتعلق أقسام الحكم التكليفي عندهم ستة: فرض، واجب، مندوب، محرم، مكروه، مباح.

(٣) انظر المستصفى للغزالي ٥٥/١، الإحكام ٩٦/١، المحصول ١٠٧/١/١، روضة الناظر لابن قدامة ص ٢٦، ٣٧، إرشاد الفحول ص ٦، نبذة التوحيد في علم الكلام للسنوسي ورقة ٩.

وحكم الواجب: الإثابة على الفعل، والمعاقبة على الترك.

وحكم المندوب: الإثابة على الفعل، وعدم المعاقبة على الترك.

وحكم المحرم: الثواب بالترك، والعقاب بالفعل، والكفر بالاستحلال^(١).

وحكم المكروه: الثواب بالترك، وخوف العقاب بالفعل، وعدم الكفر بالاستحلال.

وحكم المباح: عدم الثواب والعقاب، فعلاً وتركاً^(٢).

٢ — الحكم الوضعي:

وهو في الاصطلاح: ما وضعه الشارع علامات لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً، كالسبب، والشرط، والمانع^(٣).

والسبب:

هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجود حكم، أي يستلزم وجوده وجوده.

وبيان ذلك: أن الله سبحانه وتعالى في الزاني حكمين، أحدهما: تكليفي، وهو وجوب الحد عليه، والثاني: وضعي، وهو جعل الزنا سبباً لوجوب الحد، لأن الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته، بل يجعل الشرع^(٤).

(١) أي من استحل شيئاً محرماً مقطوعاً بتحريمه وهو يعلم حرمة، حكم بكفره، لكونه مرتكباً ما علم تحريمه من دين الإسلام بالضرورة.

(٢) انظر مفتاح الفلاح في اعتقاد أهل الصلاح لكهال الدين بن محمد بن طلحة ورقة ١٥، ١٦.

(٣) انظر المحصول ١/١/١٣٧ - ١٣٨، شرح الكوكب المنير للفتوح ١/٤٣٥، إرشاد الفحول ص ٦.

(٤) انظر إرشاد الفحول ص ٦.

والشرط:

هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته^(١).

وبيان ذلك: أن الحول شرط في وجوب الزكاة، فعدمه يستلزم عدم وجوبها، والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع، فعدمها يستلزم عدم صحته، والإحصان شرط في سببية الزنا للرجم، فعدمه يستلزم عدمها^(٢).

والمانع:

هو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم. وذلك كوجود الأبوة، فإنه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب، لأن كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي ألا يصير الابن سبباً لعدمه^(٣).

وبعد أن تبين لنا بوضوح معنى الحكم التكليفي والوضعي، وأقسام كل منهما، فإن هناك فرقاً بين خطاب التكليف وخطاب الوضع من جهتين: من جهة الحقيقة، ومن جهة الحكم.

أما الفرق بينهما من جهة الحقيقة: فهو أن الحكم في خطاب الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً.

وخطاب التكليف لطلب أداء أو ترك ما تقرر بالأسباب، والشروط، وانتفاء الموانع.

وأما الفرق بينهما من جهة الحكم: فهو أن خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته على الفعل، وكونه من كسبه كالصلاة، والصوم، والحج، ونحوها.

(١) انظر جمع الجوامع لابن السبكي ٢٠/٢.

(٢) انظر إرشاد الفحول ص ٧.

(٣) انظر جمع الجوامع ٩٨/١، إرشاد الفحول ص ٧.

وأما خطاب الوضع فلا يشترط فيه شيء من ذلك إلا ما استثنى، وقد استثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة قاعدتان:

الأولى: ما كان سبب عقوبة، كالقصاص فإنه لا يجب على مخطيء في القتل لعدم العلم، وحد الزنا فإنه لا يجب على من وطئ أجنبية يظنها زوجته لعدم العلم أيضاً، ولا على من أكرهت على الزنا لعدم القدرة على الامتناع.

الثانية: نقل الملك، كالبيع، والهبة، والوصية، ونحوها، فإنه يشترط فيه العلم والقدرة، فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك، وهو لا يعلم مقتضاه، لكونه أعجمياً بين العرب، أو عربياً بين العجم، أو أكره على ذلك، لم يلزمه مقتضاه.

والحكمة في استثناء هاتين القاعدتين: عدم تعدي الشرع قانون العدل في الخلق، والرفق بهم، وإعفاؤهم من تكليف المشاق، أو التكليف بما لا يطاق^(١).

ومع وجود هذا الفارق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع، فإن بعض الأصوليين جعل الحكم التكليفي والوضعي قسماً واحداً، فاكتمى بالتكليفي دون ذكر الوضعي، بحجة أنه داخل في الاقتضاء أو التخيير، لأن المراد من كون الدلوك^(٢) سبباً للصلاة، أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ، والوجوب من باب الاقتضاء.

والصحيح أنه متى ذكر أحد النوعين وهو التكليفي، وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي، لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء

(١) انظر شرح الكوكب المنير ١/٤٣٥ - ٤٣٨.

(٢) الدلوك: هو غروب الشمس، أو اصفرارها، أو زوالها عن كبد السماء.

(انظر القاموس المحيط ٣/٣٠٢).

آخر، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا، ولزوم أحدهما للآخر في صورة، لا يدل على اتحادهما نوعاً^(١).

إلا أن الذي يعنينا في هذا البحث، هو الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي.

(د) أركان الحكم الشرعي:

للحكم الشرعي ثلاثة أركان، وهي:

١ - الحاكم:

وهو الله جل وعلا، ولا حاكم سواه، إذ الحاكمية له وحده.

قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ ﴿٥٧﴾^(٢).

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿١١﴾^(٣).

وقال سبحانه: ﴿لَهُ الشُّكْرُ وَلِلَّهِ تُرْجَعُونَ﴾ ﴿٨٨﴾^(٤).

٢ - المحكوم به:

وهو فعل المكلف، فمتعلق بالإيجاب يسمى واجباً، ومتعلق بالنسب يسمى مندوباً، ومتعلق بالإباحة يسمى مباحاً، ومتعلق الكراهة يسمى مكروهاً، ومتعلق التحريم يسمى حراماً.

٣ - المحكوم عليه:

وهو العبد المكلف، ومما يُشترط في صحة تكليفه بالشرعيات، أن

(١) انظر شرح التوضيح بهامش التلويح ١٤/١.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٥٧.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٤٠.

(٤) سورة القصص، الآية: ٨٨.

يكون عاقلاً، فاهماً لما كُلف به، بمعنى تصويره بأن يفهم من الخطاب القدر الذي يتوقف عليه الامثال، وبناء على ذلك فالصبي والمجنون غير مكلفين، لأن مقتضى التكليف الطاعة، ولا تتحقق الطاعة إلا بقصد الامثال، وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم، إذ من لا يفهم كيف يقال له: افهم؟^(١).

□ □ □

(١) انظر الإحكام ٧٩/١، روضة الناظر ص ٤٧، الإيجاز شرح المنهاج لابن السبكي ١٣٥/١،
التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص ١٠٩، شرح الكوكب المنير ٤٨٤/١،
إرشاد الفحول ص ٦ - ١١.

الفصل الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحاكم

وفيه تمهيد، ومبحثان:

١ - التمهيد: ويتعلق ببيان المراد بالعقل، ورأي المعتزلة في تفاوت الناس فيه.

٢ - المبحث الأول: هل العقل يدرك في الأشياء الحسن والقبح؟

٣ - المبحث الثاني: هل يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل؟

التمهيد

بيان المراد بالعقل، وراي المعتزلة في تفاوت الناس فيه

قد سبق آنفاً أن الحاكمية المطلقة لله سبحانه وتعالى وحده، فلا حاكم في الوجود بحق سواه.

ولما كان العقل له المكانة البارزة عند علماء المعتزلة بحيث جعلوه معرّفاً للأحكام وكاشفاً لها قبل مجيء الشرع، ناسب ذكره فيما يتعلق بمباحث الحاكم.

والعقل قد يُراد به القوة الغريزية في الإنسان التي بها يعقل، وهذا ما صرح به الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، وغيره من السلف، حيث قالوا: (العقل غريزة، والحكمة فطنة)^(١).

وقد يراد به نفس أن يعقل، ويعي، ويعلم، وهذا ما صرح به طائفة من الحنابلة وغيرهم، حيث قالوا: (العقل ضرب من العلوم الضرورية)^(٢).

(١) انظر التمهيد لأبي الخطاب ٤٤/١، المسودة ص ٥٥٦، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص ٣٧، شرح الكوكب المنير ٨٠/١.

(٢) انظر المسودة ص ٥٥٦، المختصر في أصول الفقه ص ٣٧-٣٨، شرح الكوكب المنير ٨١/١.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى : (وكلاهما صحيح ، فإن العقل في القلب مثل البصر في العين ، يراد به الإدراك تارة ، ويراد به القوة التي جعلها الله في العين يحصل بها الإدراك ، فإن كل واحد من علم العبد وإدراكه ، ومن علمه وحركته حول ، ولكل منهما قوة ، ولا حول ولا قوة إلا بالله^(١)).

وأما المعتزلة فقد عرّفوا العقل ، فقالوا : هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف ، صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلف^(٢).

والعقل يختلف ، فعقل بعض الناس أكمل وأكبر وأرجح من بعض وخالف في ذلك المعتزلة ، فقالوا : (إن العقول لا يجوز أن تتفاوت ، لكون العقل مناط التكليف ، أي مُتَعَلِّقٌ ومورده ، ومتعلق التكليف لا يتفاوت بأصل الفطرة ، وإنما يتفاوت بالعوارض ، ولا اعتداد بذلك ، والرجال والنساء في التكليف على السواء ، فلا بد من الاستواء فيما هو مناط له ، وهو العقل^(٣)).

والحق أن المعتزلة قد عدلوا عن الصواب في ذلك ، إذ مما لا شك فيه أن العقول متفاوتة بأصل الخلقة ، بمعنى أنه يجوز أن يكون عقل بعض أفراد الإنسان ناقصاً عن عقل البعض الآخر منها ، ويدل عليه المنقول ، والمعقول والإجماع .

أما المنقول فهو قول النبي ﷺ : «يا معشر النساء تصدقن فإني أرىكن»

(١) انظر كتاب الاستقامة لابن تيمية ١٦٢/٢ .

(٢) انظر المغني للقاضي عبد الجبار ٣٧٥/١١ .

(٣) انظر شرح عمدة الأصول للنسفي ورقة ٧ ، التمهيد ٥٣/١ ، المختصر في أصول الفقه

ص ٣٧ - ٣٨ .

أكثر أهل النار، فقلن: ويا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها^(١).

وكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل كما قال تعالى:

﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾^(٢).

دليل على قلة الدرك والضبط لهن من جهة العقل:

وأما المعقول، فهو أن العقل فضل من الله وموهبة منه، وفضل الله يتفاوت بحسب قابلية المحل واستعداده، فيزيد وينقص لكونه فاعلاً مختاراً، ألا يرى في بعض الأطفال أنه يجري على يده ولسانه بعقله ما يعجز عنه الرجل المسن؟^(٣).

وأما الإجماع، فهو أن كل الناس يقولون: عقل فلان قليل، وعقل فلان أكثر من عقل فلان، وفلان غير عاقل^(٤).

(١) رواه البخاري واللفظ له في كتاب الحيض، باب «ترك الحائض الصوم» ٧٨/١. ومسلم في كتاب الإيمان، باب «نقصان الإيمان بنقص الطاعات». (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٦٥/٢).

والحاكم في كتاب الأحوال. (انظر المستدرک ٦٠٣/٤).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٣) انظر شرح عمدة الأصول ورقة ٧-٨.

(٤) انظر التمهيد ٥٥/١.

المبحث الأول هل العقل يدرك في الأشياء الحسن^(١) والقبح^(٢)؟

وفيه أربعة مطالب:

(١) الحُسْن: بضم الحاء وسكون السين، هو الجمال، وجمعه «محاسن» على غير قياس، و«الحَسَن» بفتح الحاء والسين، هو ما حسن من كل شيء.

والحسن على ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحس.

والحسن أكثر ما يقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر، وأكثر ما جاء في القرآن الكريم. في المستحسن من جهة البصيرة.

(انظر القاموس المحيط ٢١٣/٤ - ٢١٤، تاج العروس ١٧٥/٩).

و«الحَسَن» في الاصطلاح، قد عرفه القاضي عبد الجبار فقال: (والحَسَن: ما يوجد مختصاً لغرض، وتنتمي وجوه القبح عنه، ومن حقه إذا علمه القادر عليه أن يقع).

(انظر المغني ٢٤٧/١٧).

وقد نقل القاضي أبو يعلى ما قيل في تعريف الحَسَن، فقال: (الحَسَن ماله فعله...

وقيل: الحسن ما مدح به فاعله).

(انظر العدة ١٦٧/١ - ١٦٨).

(٢) القُبْح: بالضم ضد الحُسْن، و«القبيح» ما قبح من كل شيء، ومن معاني القُبْح: «التنحية» يقال: «قُبْحَهُ الله» أي: نحاه عن الخير، فهو مقبوح.

(انظر القاموس المحيط ٢٤١/١، تاج العروس ٢٠١/٢).

و«القبيح» في الاصطلاح، عرفه القاضي عبد الجبار، فقال: (القبيح: هو ما يقع على

وجه يقتضي في فاعله قبل أن يفعله، أنه ليس له فعله إذا علم حاله).

المطلب الأول تحرير محل النزاع في هذه المسألة

الحُسْن والقبح العقليان، يطلقهما علماء الأصول والكلام على ثلاثة معانٍ:

- الأول: صفة الكمال والنقص، وذلك كحُسْن العلم، وقبح الجهل.
- الثاني: ملاءمة الطبع ومنافرته، وذلك كحسن الحل، وقبح المر.
- الثالث: تعلق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، وذلك كحسن الطاعة، وقبح المعصية.

وقالوا: لا نزاع في أن الأولين مأخذهما العقل، وإنما النزاع في الثالث^(١).

جاء في المحصول ما نصه: (الحُسْن والقبح قد يُعْنَى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن

= انظر المغني ١٧/٢٤٧).

وعرفه أبو الخطاب بقوله: (والقبح ماذم على فعله).

انظر التمهيد ١/٦٧).

وعلى هذا، فالمعنى الاصطلاحي للحُسْن والقبح، لم يخرج بحال عن المعنى اللغوي لهما.

(١) انظر المحصول ١٥٩/١/١ - ١٦٠، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٤١ - ٤٢، جمع الجوامع ٥٧/١، إرشاد الفحول ص ٧، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٢٠٢، عقائد الفرق الناجية للكرماتسي ورقة ١٩، الباب في أصول الدين للأرموي ورقة ٤١، الحكم الروابغ في شرح الكلم التوابغ لأبي بكر الهاشمي ورقة ١٣ - ١٤، الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٤٦٤، المواقف في علم الكلام للأبيحي ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

والجهل قبيح، ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليين بهذا التفسير. وإنما النزاع في كون الفعل مُتَعَلِّقَ الذم عاجلاً وعقابه آجلاً... (١).

وجاء في جمع الجوامع ما نصه: (والْحُسْنُ وَالْقُبْحُ بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعي خلافاً للمعتزلة) (٢).

والذي أراه هنا، أن النزاع في هذه المسألة ينحصر في أمرين متغايرين:

الأمر الأول:

هل الأفعال مشتملة على صفات ذاتية تقتضي حسنها وقبحها، أو لا؟

الأمر الثاني:

الثواب والعقاب المرتبان على حُسْنِ الفعل وقبحه، هل هما ثابتان بالعقل، أو بالشرع بعد وروده؟

وسوف يتبين لنا بوضوح رأي المعتزلة في هذين الأمرين فيما بعد.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى محققاً موضع النزاع في هذه المسألة: (...). وقد زعم بعض نفاة التحسين والتقبيح أن هذا متفق عليه، وهو راجع إلى الملاءمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع، وقبولها للشيء، وانتفاعها به، ونفرتها من ضده.

قالوا: وهذا ليس الكلام فيه، وإنما الكلام في كون الفعل مُتَعَلِّقاً للذم والمدح عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً. فهذا الذي نفيناه، وقلنا: إنه لا يعلم إلا بالشرع. وقال خصومنا: إنه معلوم بالعقل، والعقل مقتضٍ له.

(١) المحصول ١٥٩/١/١ - ١٦٠.

(٢) جمع الجوامع ٥٧/١ - ٥٨.

فيقال: هذا فرار من الزحف، إذ هاهنا أمران متغايران لا تلازم بينهما:
أحدهما: هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه،
بحيث ينشأ الحُسْنُ والقبحُ منه، فيكون منشأ لهما أم لا؟
والثاني: أن الثواب المرتب على حسن الفعل، والعقاب المرتب على
قبحه، ثابت - بل واقع - بالعقل، أم لا يقع إلا
بالشرع؟^(١).

(١) مدارج السالكين ٢٥٣/١ - ٢٥٤.

المطلب الثاني رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

المعتزلة مختلفون فيما بينهم في الحُسن والقبح من جهة: هل هما لذات الفعل، أو لصفة من صفاته، أو بالاعتبارات؟

فذهب قداماؤهم إلى أن الحُسن والقبح لذات الفعل، كحسن الصدق، وقبح الكذب.

ومعنى ذلك: أن الصدق حسن لذاته مطلقاً، والكذب قبيح لذاته مطلقاً.

وأما أواخرهم فلهم ثلاثة مذاهب:

١ - منهم من يرى أن الحُسن والقبح لصفة.

ومعنى ذلك: أن الصدق لا يكون حسناً إلا إذا وصف بأنه نافع، أما إذا كان ضاراً فإنه يكون قبيحاً.

والكذب لا يكون قبيحاً إلا إذا وصف بأنه ضار، أما إن كان نافعاً فإنه يكون حسناً.

٢ - ومنهم من يرى أن الحُسن للذات، والقبح للصفة.

وذلك كالصدق الضار، فإن الصدق هنا حسن لذاته، لكنه قبيح لصفته.

٣ - ومنهم من يرى أن كلاً من الحُسن والقبح أمر اعتباري، فإن اللطمة لليتيم إن كانت باعتبار التأديب فهي حسنة، وإن كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة^(١).

(١) انظر الصحائف الإلهية ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

وبين هذه الآراء كلها قاسم مشترك أعظم، وهو أن المعتزلة متفقون فيما بينهم على أن الحُسن والقبح ثابتان للأفعال، إما لذواتها، أو لصفة من صفاتها، أو بالنظر إلى الأمور الاعتبارية، وأن العقل يدرك ذلك فيها، فيرتب الثواب على حَسَنها، والعقاب على قبيحها، من غير افتقار إلى الشرع^(١).

ولهذا قالوا: (اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال، من وجوب، وقبح، وغيرهما، هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو: إما أن يكون ضرورياً، أو مكتسباً، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لا بد من أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة، وهو الموضع الذي يقول: إن العلم بأصول المقبحات، والواجبات، والمحسنات، ضروري، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل، لصار غير معلوم أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف)^(٢).

وقال أبو الحسين البصري^(٣): (أما الحَسَن فهو فعل إذا فعله القادر

(١) انظر فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص ١٣٩، المعتمد لأبي الحسين البصري ٣١٥/٢، البرهان ٨٧/١، المستصفى ٥٥/١ - ٥٦، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٥٦/١، الإحكام ٧٩/١، الإيجاز ١٣٥/١، حاشية البناي ٥٦/١، إرشاد الفحول ص ٧، الملل والنحل للشهرستاني ٤٢/١، ٤٥، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٧١، المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى ص ٢١، ترجمة أهل السنة على المعتزلة لأبي بكر الفاري ورقة ١٠.

(٢) انظر المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٤.

(٣) هو محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، ولد بالبصرة ونشأ بها. أخذ عن القاضي عبد الجبار، ودرس ببغداد، وكان من أذكى زمائه، وكان يقرئ الاعتزال ببغداد، وله حلقة كبيرة، ومن مصنفاته: كتاب «المعتمد» في أصول الفقه، وكتاب «تصفح الأدلة» وكتاب «غرر الأدلة» وغير ذلك.

سكن بغداد، وتوفي بها يوم الثلاثاء، خامس ربيع الآخر، سنة ست وثلاثين وأربعمائة، =

عليه لم يستحق الذم على وجه، وأما القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الذم^(١).

واستدل المعتزلة على أن الأفعال مشتملة على صفات تقتضي حسنها وقبحها، وأن العقل يدرك فيها الحُسن والقبح قبل ورود الشرع، بعدة أدلة، ومنها ما يلي:

الدليل الأول:

قالوا: إن الحُسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع، لاستحال أن يعلما عند وروده، لأنهما إن لم يكونا معلومين قبله، فعند وروده بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره، وذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده^(٢).

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم بضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف)^(٣).

الدليل الثاني:

قالوا: إن استحسان مكارم الأخلاق من الشكر، والإحسان، وإنقاذ الغرقى والهللكى، واستقباح الكذب، والإيلاء، أطبق عليه العقلاء مع تفاوت

= وصل عليه القاضي أبو عبد الله الصيمري. (انظر المنية والأمل لابن المرتضى ص ٩٩، شذرات الذهب ٢٥٩/٣، كشف الظنون ٦٩/٦، الفتح المين ٢٣٧/١).

(١) انظر المعتمد ٤/١.

(٢) انظر إرشاد الفحول ص ٨.

(٣) انظر المحيط بالتكليف ص ٢٣٤.

قرائحهم، فدل على أنه مُدْرَك بالضرورة^(١).

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كعدم المستحق للذم، وما يجري مجراه)^(٢).

الدليل الثالث:

قالوا: إن الحُسن والقبح يستوي في معرفتهما الملحد والموحد^(٣).

قال القاضي عبد الجبار: (ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهي والناهي)^(٤).

ومعنى هذا الدليل: إن الملاحدة كالبراهمة^(٥) مثلاً ونفاة الشرائع فضلاً عن الموحدة، أدركوا الحُسن والقبح، ولا مستند لهم إلا محض العقل، وهذا يدل على أن إدراك الحُسن والقبح في الأشياء فطرة مغروزة

(١) انظر المنحول للغزالي ص ١٢.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٤.

(٣) انظر المحيط بالتكليف ص ٢٥٣.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٣١١.

(٥) البراهمة: قوم من أهل الهند، يتسبون إلى رجل منهم يقال له «براهم» وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرر استحالة ذلك في العقول. والبراهمة على أصناف: فمَنهم (أصحاب البِدَّة)، ومعنى (البِدَّة) عندهم: شخص في هذا العالم لا يولد، ولا ينكح، ولا يطعم، ولا يشرب، ولا يهرم، ولا يموت، وأول (بد) ظهر في العالم بزعمهم اسمه (شاكمين) وتفسيره: السيد الشريف. ومنهم (أصحاب الفِكْرة) وهم الذين يعظمون الفكر، ويقولون: هو المتوسط بين المحسوس والمقول. ومنهم (أصحاب التناسخ) الذين يقولون بتناسخ الأرواح.

انظر الملل والنحل ٢/ ٢٥٠ - ٢٥٥، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للقاضي الباقلاني

ص (١٢٦).

في جميع الناس^(١).

الدليل الرابع:

قالوا: لو لم يكن الحكم بالحُسن والقبح إلا بالشرع لحسن من الله كل شيء، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو حسن منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبي والمنبيء، وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع^(٢).

الدليل الخامس:

قالوا: لو خُيِّر أحدنا بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقيق الكذب، مستغنٍ عنه، عالم باستغناؤه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق لا شيء إلا لعلمه بقيقه ولغناه عنه^(٣).

* * *

(١) انظر البرهان ٩٣/١ - ٩٤، المتخول ص ١٣، الوصول إلى الأصول ٦٣/١ - ٦٤.

(٢) انظر إرشاد الفحول ص ٨.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٣.

المطلب الثالث ذكر الرأي المخالف بأدلة

المخالفون للمعتزلة في هذه المسألة فريقان:

الفريق الأول:

يرى أن العقل لا يحسن ولا يقبح، وإنما يعرف ذلك بالشرع.

قال القاضي أبو يعلى^(١) رحمه الله تعالى: (وطريق وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه، السمع دون قضية العقل، ولا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات، ولا تقبيح شيء من المقبحات، ولا إثبات شيء من الواجبات، ولا تحريم شيء من المحظورات، ولا تحليل شيء من المباحات، وإنما يعلم ذلك من جهة الرسل الصادقين من قبل الله تعالى، ولو لم يرد الحكم والأمر من قِبَل الله تعالى، لما وجب على العقلاء معرفة شيء من ذلك)^(٢).

وقال إمام الحرمين الجويني^(٣) رحمه الله تعالى: (من أحكام الشرع

(١) هو محمد بن الحسين بن محمد الفراء البغدادي، المعروف بالقاضي الكبير، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف، وفقه العصر، ولد سنة ثمانين وثلاثمائة، وكان إماماً لا يُدرك قراره، ولا يُشق غباره، ولي قضاء الحريم، وكان عالماً بالقرآن وعلومه، والحديث، والفنوى، والجدل، وغير ذلك من العلوم، مع الزهد والورع والفقه والقناعة، ومن مصنفاته: كتاب «المعتمد» في أصول الدين، وكتاب «العدة» في أصول الفقه. عاش ثانياً وسبعين سنة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وأربعين وأربعمائة.

(٢) انظر مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٦٢٧، طبقات الحنابلة ١٩٣/٢، المنهج الأحمد ١٠٥/٢، كشف الظنون ٧٢/٦، شذرات الذهب ٣٠٦/٣، الفتح المبين ٢٤٥/١.

(٣) انظر المعتمد في أصول الدين ص ٢١.

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، يكنى بأبي المعالي، ويلقب بضياء الدين، ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتفقّه على مذهب الإمام الشافعي، وجلس مكان والده بعد وفاته =

التقبيح والتحسين، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن شيء لعينه^(٢).

وقال الغزالي^(٣) رحمه الله تعالى: (لا يستدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقول، بل يتوقف دركها على الشرع المنقول، فالحسن عندنا ما حسنه الشرع بالحث عليه، والقبيح ما قبحه بالزجر عنه والذم عليه)^(٤).

وقال ابن الحاجب^(١) رحمه الله تعالى: (لا حكم إلا بما حكم به الله،

= للتدريس وهو دون العشرين، وجاور بمكة أربع سنين ينشر العلم ولهذا قيل له: «إمام الحرمين» ومن مصنفاته: كتاب «الشامل» في أصول الدين، وكتاب «البرهان» في أصول الفقه، وكتاب «غنية المسترشدين» في الخلاف، وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، وكان عمره تسعاً وخمسين سنة (انظر وفيات الأعيان ١٦٧/٣ - ١٧٠، شذرات الذهب ٣٥٨/٣ - ٣٦٠، طبقات الشافعية الكبرى ٢٤٩/٣، الفتح المبين ٢٦٠/١).

(١) انظر البرهان ٨٧/١.

(٢) هو أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الطوسي، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، اتجه إلى طلب العلم في سن مبكرة، وما زال يترقى في طلبه حتى علا شأنه وذاع صيته، ومن مصنفاته: كتاب «المستصفى» في أصول الفقه، وكتاب «المآخذ في الخلافات» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى بطوس سنة خمس وخمسمائة.

(انظر طبقات الشافعية الكبرى ١٠١/٤، كشف الظنون ٧٩/٦، شذرات الذهب ١٠/٤، الفتح المبين ٨/٢).

(٣) انظر المنحول ص ٨.

(٤) هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، يلقب بجمال الدين، ويكنى بأبي عمرو، ولد بأسنا، ثم انتقل به والده إلى القاهرة، فاشتغل بالقرآن الكريم، ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك، ثم بالعربية، ثم بالقراءات، وبرع في العلوم وأتقنها غاية الإتقان. ومن مصنفاته: كتاب «الكافية» في النحو، وكتاب «المقصد الجليل» في العروض، وكتاب «متهي السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» وغير ذلك.

توفي رحمه الله تعالى سنة ست وأربعين وستائة بالإسكندرية.

(انظر الفتح المبين ٦٥/٢ - ٦٦).

فالعقل لا يحسن ولا يقبح، أي: لا يحكم بأن الفعل حسن وقبيح لذاته، أو بوجوه واعتبارات في حكم الله تعالى^(١).

الفريق الثاني:

يرى أن العقل يدرك في الأشياء الحسن والقبح دون ترتيب ثواب وعقاب على ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (فَنَفَى الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ الْعَقْلِيَّينَ مُطْلَقًا لَمْ يَقْلَهُ أَحَدٌ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَلَا أَثْمَتَهَا، بَلْ مَا يُؤْخَذُ مِنْ كَلَامِ الْأَثَمَةِ وَالسَّلَفِ فِي تَعْلِيلِ الْأَحْكَامِ، وَبَيَانِ حِكْمَةِ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَأَمْرِهِ، وَبَيَانِ مَا فِيهَا أَمْرُ اللَّهِ بِهِ مِنَ الْحُسْنِ الَّذِي يَعْلَمُ بِالْعَقْلِ، وَمَا فِي مَنَاهِيهِ مِنَ الْقَبْحِ الْمَعْلُومِ بِالْعَقْلِ، يَنَافِي قَوْلَ النِّفَاةِ، وَالنِّفَاةِ لَيْسَ لَهُمْ حُجَّةٌ عَلَى النَّفْيِ أَصْلًا)^(٢).

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: (وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم: أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة)^(٣).

واستدل الفريق الأول على نفي إدراك العقل للحسن والقبح في الأشياء بأدلة نقلية، وأخرى عقلية.

ومن أدلتهم النقلية على ذلك، ما يلي:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى

(١) انتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ص ٢٩.

(٢) الرد على المنطقيين ص ٤٢١.

(٣) مفتاح دار السعادة ٧/٢.

اللَّهُ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴿١﴾.

وجه الدلالة:

أخبر سبحانه وتعالى أنه إنما بعث الرسل صلوات الله وسلامه عليهم إلى العقلاء بالبشارة والنذارة، لثلا يكون لهم حجة عليه، فلو كان قد وجب عليهم شيء من جهة العقل قبل مجيء الرسل كما قال: ﴿لِثَلَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾.

بل كان الواجب أن يقول: (لثلا يكون للناس على الله حجة) بعد العقل.

ولما لم يقل هذا، ثبت أن العقل لا تأثير له في ذلك.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ﴿١٩﴾ (٣).

وجه الدلالة:

أخبر سبحانه وتعالى أن العقلاء آمنون من العذاب قبل بعثة الرسل إليهم، فعلم أن الله تعالى لم يوجب عليهم شيئاً من جهة العقل، بل أوجب ذلك عند مجيء الرسل.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ ﴿١٢٤﴾ (٣).

وجه الدلالة:

جعل الحق تبارك وتعالى الحجة على الناس في اتباع ما نزلت به

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٣) سورة طه، الآية: ١٣٤.

الآيات على الرسل، لا في اتباع ما دل عليه العقل من الحُسن والقبح^(١).
ومما استدلوا به من العقل، ما يلي:

الدليل الأول:

قالوا: لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو نفس ذات الفعل، وإلا كان من علم حقيقة الفعل عالماً بحسنه وقبحه، وليس كذلك لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلم بحُسنه وقبحه على النظر، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به، فهو صفة وجودية، لأن نقيضه وهو لا حَسَن ولا قبيح، صفة للعدم المحض فكان عديمياً.

وخلاصة هذا الدليل:

أن الحسن والقبح عَرَض، والعرض لا يقوم بالعرض^(٢).

(١) في تصوري أن هذه الأدلة حجة على من استدل بها لنفي الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، فإن هذه الآيات كلها تدل على نفي ترتب الثواب والعقاب على مجرد التحسين والتقبيح العقلين قبل ورود الشرع، لكنها لم تنف اشتغال الأفعال على حسن وقبح ذاتيين، بل إن دلالتها ظاهرة على أن أفعالهم قبل مجيء الرسل قبيحة تستوجب العذاب، ولا مانع من إنزاله بساحتهم إلا عدم إرسال الرسل قطعاً لحجة الخلق على الله تعالى.

(٢) هذا الدليل ذكره الأمدى لنفي اشتغال الأفعال على حسن وقبح ذاتيين، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ضعف هذا الدليل فقال: (وقد استقصى أبو الحسن الأمدى ما ذكره من الحجج، وبين أنها عامتها فاسدة. وذكر هو حجة أضعف من غيرها، وهو أن «الحسن والقبح عرض، والعرض لا يقوم بالعرض». فإن إثبات هذا لا يحتاج إلى قيام العرض بالعرض، كما توصف الأعراض بالصفات، وجميع ذلك قائم بالعين الموصوفة، فنقول: «هذا سواد شديد» وهذه حركة سريعة وبطيئة» وهم يسلمون أن كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص، أو ملائماً للفاعل أو منافراً له، وقد يعلم بالعقل. وهذه صفات للفعل، وهي قائمة بالموصوف. ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون =

الدليل الثاني :

قالوا: أنتم معاشر المعتزلة نراكم تقسمون الأفعال إلى قسمين: فمنها ما يُعلم قبحه بضرورة العقل، ومنها ما يُعلم بالنظر، ونحن ننازعكم في ذلك، وننكر أن يكون في الأفعال ما يُعلم قبحه بضرورة العقل، فلا طريق لكم إلى إثبات العلم بقبحه، لأن الطريق على ضربين: ضروري ونظري. أما الضروري فلا مطمع في حصوله لوجود الاختلاف، وحق ما يُعلم بطريق الضرورة أن يتساوى العالمون في دركه، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، والأمر فيما ادعيتموه على خلاف ذلك فبطل أحد الطريقتين، ولا طريق لكم إلى إقامة البرهان على ذلك، لأن الضروري لا سبيل إلى نصب دلالة عليه، فإن الدليل مراد لكشف ملتبس وإيضاح غامض، والضروري لا يتوضح بأكثر مما وضع.

ومعنى هذا الدليل:

أن الأفعال لو كانت مشتملة على حُسن وقبح ذاتيين، وأن العقل يُدرك فيها ذلك ضرورة، لما كانت محل خلاف بين الناس، لأن الضروري ما يجد الإنسان نفسه مضطرة إلى قبوله والتسليم به^(١).

= الحسن صفة ذاتية له، هذا معناه. وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسناً في حال قبيحاً في حال، كما يكون نافعاً ومحبباً في حال وضاراً وبغيضاً في حال. والحسن والقبح يرجع إلى هذا وكذلك يكون حسناً في حال وسيئاً في حال باعتبار تغير الصفات. والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم، وهذا مما لا ريب فيه أنه يعرف بالعقل) انظر كتاب الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(١) الحق أن من خالف في مسألة التحسين والتقيح، لا يستقيم له دليل على النفي أصلاً، وأهل السنة والجماعة من الخلف والسلف يقولون بالتحسين والتقيح العقليين، وذكر هؤلاء أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي وإلا فنفي =

الدليل الثالث:

قالوا: لو كانت الأفعال منقسمة إلى الحَسَن والقيح لصفات هي عليها، لما تُصوّر الفرق بين قتل وقتل، وقد فرقت المعتزلة بين القتل ظلماً وبين القتل قصاصاً، فحكموا بحُسن أحدهما وقبح الآخر مع تساويهما في الصفات^(١).

الدليل الرابع:

قالوا: إن الأمة أجمعت على أن التكليف يقف على البلوغ، وليس العقل موقوفاً على ذلك، إذ عقل المرء موجود قبل البلوغ، وهو بعد البلوغ لا يستحدث عقلاً آخر، فبان أن العقل لا يحسن ولا يقبح^(٢). وإذا كان الأمر كذلك، فإن العقل لا يدرك في الأشياء الحسن والقيح^(٣).

= الحسن والقيح العقلين مطلقاً لم يقله أحد من سلف الأمة ولا من أئمتها. (انظر كتاب الرد على المنطقيين ص ٤٢٠ - ٤٢١ «بتصرف»).

(١) بل الحق أن الأفعال لو لم تكن منقسمة إلى الحسن والقيح لصفات هي عليها لما تصور الفرق بين قتل وقتل. وتفريق المعتزلة بين القتل ظلماً والقتل قصاصاً تفريق في محله، إذ القتل ظلماً يختلف عن القتل قصاصاً تمام الاختلاف، فإن الأول هادم للعدل، ناشر للرعب والفساد في الأرض، داع إلى الانسلاخ من لباس التقوى، والثاني مقيم لصرح العدل، باعث للطمانينة في نفوس الناس، حامل لهم على التزين بلباس التقوى، وليس أدل على ذلك من قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة: ١٧٩.

(٢) في تصوري أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع، إذ التكليف الموقوف على البلوغ خاص بأحكام الشريعة، والكلام هنا إنما هو في إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها قبل مجيء أحكام الشريعة.

(٣) انظر العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى ٤٢١/٢ - ٤٢٣، المعتمد في أصول الدين ص ٢١ - ٢٢، الوصول إلى الأصول ٥٩/١ وما بعدها، الإحكام ٨٤/١، التمهيد ٣٠٢/٤ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ٩.

ومما استدل به الفريق الثاني على إثبات الحسن والقبح في الأشياء
دون ترتيب ثواب وعقاب، ما يلي:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ
وَأَهْلَهَا غُفْلُونَ﴾ (١).

والمعنى على أحد القولين في الآية: لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال
الرسول، فتكون الآية دالة على الأصلين: أن أفعالهم وشركهم ظلم قبيح قبل
البعثة، وأنه لا يعاقبهم عليه إلا بعد الإرسال.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا
أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢).

فهذا يدل على أن ما قدمت أيديهم سبب لنزول المصيبة بهم، ولولا
قبحه لم يكن سبباً، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتفاء شرطها، وهو عدم
مجيء الرسول إليهم، فمذ جاء الرسول انعقد السبب، ووجد الشرط،
فأصابهم سيئات ما عملوا، وعوقبوا بالأول والآخر (٣).

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٣١.

(٢) سورة القصص، الآية: ٤٧.

(٣) انظر مدارج السالكين ١/ ٢٥٥ - ٢٥٦.

المطلب الرابع

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة

مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

يرى بعض الأصوليين أن المعتزلة لم يقصدوا بقولهم: إن العقل يدرك في الأشياء الحسن والقبح. أنه الحاكم من دون الله تبارك وتعالى، بل الحاكم عندهم هو الله جل وعلا، شأنهم في ذلك شأن أهل الحق من المسلمين، وإنما قصدوا بذلك أن العقل قادر على كشف حُسن الحَسَن وقبح القبيح، ويجيء الشرع مؤكداً لما اقتضى العقل حُسنه أو قبحه.

قال ابن برهان^(١) رحمه الله تعالى: (واعلم أن المعتزلة ما عنوا بقولهم: إن العقل يحسن ويقبح. أن العقل يوجب كون بعض الأفعال حَسَناً وبعضها قبيحاً، فإن العقل ضرب من العلوم الضرورية، وهو العلم بما يجب، ويجوز، ويستحيل، والعلم لا يوجب للمعلوم الذي يتعلق به صفة زائدة، بل يكون متعلقاً به على ما هو عليه، فإن كان حَسَناً علم على ما هو عليه، وكذا إن كان قبيحاً علم على ما هو عليه، وإنما يحسن بعض الأفعال ويقبح بعضها لوقوعها على وجه أو حال لأجله تلك الصفة كانت حسنة أو

(١) هو أبو الفتح، أحمد بن علي بن محمد الوكيل، الفقيه الشافعي، المحدث، الأصولي. ولد سنة أربع وأربعين وأربعمائة ببغداد، وكان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، كان حاد الذهن، حافظاً، ولم يزل مواظباً على العلم حتى ضرب به المثل، ومن مصنفاته: كتاب «البيسط» و«الوسيط» و«الأوسط» و«الوجيز» وكلها في أصول الفقه، وغير ذلك.

توفي رحمه الله تعالى سنة عشرين وخمسمائة.

انظر وفيات الأعيان ٩٩/١، شذرات الذهب ٦١/٤ - ٦٢، الفتح المبين ١٦/٢.

قبيحة، وكأن العقل عندهم يكشف عن حُسن الحَسَن وقُبْح القبيح، لا أنه يوجب ذلك^(١).

وقال ابن قاضي الجبل^(٢) رحمه الله تعالى: (ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية، أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه عندهم أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنه أوجب وحرّم)^(٣).

وقال ابن السبكي^(٤) رحمه الله تعالى: (واعلم أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون: إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها، فهي طريق

(١) انظر الوصول إلى الأصول ٥٨/١.

(٢) هو أبو العباس، أحمد بن الحسن بن عبد الله المقدسي الحنبلي، كان من أهل البراعة والفهم والرياسة في العلم، وكان عارفاً بالحديث وعلمه، عالماً بالنحو، والفقه، والأصول، والمنطق، والتفسير. ومن مصنفاته: كتاب «الفاثق» في الفقه، وكتاب في أصول الفقه لم يتمه وصل فيه إلى أوائل القياس، وكتاب «قطر الغمام في شرح أحاديث الأحكام» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وسبعين وسبع مائة.

(انظر الدليل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٤٥٣/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص ٢٠٥).

(٣) انظر شرح الكوكب المنير ٣٠٣/١.

(٤) هو أبو نصر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، ولد بالقاهرة سنة سبع وعشرين وسبع مائة، وكان فقيهاً، أصولياً، محدثاً، أديباً، ذا ذكاء مفرط وذهن وقاد، وانتهت إليه رئاسة القضاء والمناصب بالشام، ومن مصنفاته: «شرح مختصر ابن الحاجب» سماه «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» و«شرح منهاج البياضوي» وكتاب «جمع الجوامع» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وسبعين وسبع مائة.

(انظر شذرات الذهب ٢٢١/٦، الفتح المبين ١٨٤/٢).

عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي^(١).

وقال ابن نظام الدين الحنفي^(٢) رحمه الله تعالى: (لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة، لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة: الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترىء عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرّف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا)^(٣).

وقال البناني^(٤) رحمه الله تعالى: (المعتزلة لا يجعلون العقل هو الحاكم، بل يوافقونا على أن الحاكم هو الله تعالى، وإنما محل النزاع بيننا وبينهم في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع أو لا؟ فعندهم: نعم، لقولهم: إن الأفعال في حد ذاتها - بقطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه - يدرك العقل أحكامها وتستفاد منه، وإنما يجيء الشرع مؤكداً لذلك، فهو كاشف لتلك الأحكام التي أثبتها العقل)^(٥).

(١) انظر الإبهاج شرح المنهاج ٣٤/١.

(٢) هو عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري الهندي الحنفي، يكنى بأبي العباس، نشأ نشأة صالحة، وكان من نوابغ القرن الثاني عشر، ومن أشهر مصنفاته: «فواتح الرحوت» شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وكتاب «تنوير المنار» وهو شرح على منار الأنوار للنسفي في الأصول أيضاً، وكتاب «رسائل الأركان» في الفقه، وكتاب «شرح سلم العلوم» في المنطق. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمانين ومائة وألف. (انظر كشف الظنون ٤٨١/٤، الفتح المين ١٣٢/٣).

(٣) انظر فواتح الرحوت لابن نظام الدين ٢٥/١.

(٤) هو أبو زيد، عبد الرحمن بن جاد الله البناني المالكي، قدم مصر، وطلب العلم بالجامع الأزهر، ومهر في المنقول والمعقول، وتصدر للتدريس برواق المغاربة، وانتفع به كثير من طلاب العلم، ومن مصنفاته المفيدة حاشية على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وتسعين ومائة وألف.

(انظر الفتح المين ١٣٤/٣).

(٥) انظر حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٥٦/١.

وقال العطار^(١) رحمه الله تعالى: (إن المعتزلة لم يقولوا بأن العقل يطلع على تفاصيل تلك الأحكام الثابتة للأشياء، بل قالوا: إن العقل يحكم بذلك إجمالاً، وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة أو النظر)^(٢).

وما ذكره العطار هنا يؤيده قول القاضي عبد الجبار: (لأننا جوزنا ورود السمع ليكشف في التفصيل عما يقرر جملة في العقل)^(٣).

ولست أختلف مع هؤلاء الأصوليين في موقفهم المنصف للمعتزلة من هذه الناحية، غير أنني أرى أن المعتزلة لم يقفوا بالعقل عند هذا الحد فحسب، بل تجاوزوه إلى درجة أنهم عارضوا الشرع بالعقل، وجعلوا هذا العقل ميزاناً يزنون به نصوص الشريعة، ومما يدل على ذلك أنهم يردون الأخبار الصحاح الثابتة عن رسول الله ﷺ تارة بالظن، وتارة بالتأويل وتارة بادعاء النسخ، وليس لديهم برهان على ذلك سوى زعمهم أنها مخالفة لقضايا العقول عندهم، وقد مر سابقاً أنهم أنكروا جميع صفات الله تعالى، وأنكروا الرؤية، والشفاعة، وعذاب القبر، وهي أمور ثابتة بنصوص صحيحة صريحة.

وأقوالهم التي نطقت بها ألسنتهم شاهدة على ذلك، قال القاضي

(١) هو حسن بن محمد العطار الشافعي، ولد سنة تسعين ومائة وألف بالقاهرة، وكان والده عطاراً فاستخدمه أولاً في هذه المهنة، ثم رأى منه ذكاءً ونبوغاً وميلاً إلى تحصيل العلم فاشخصه إلى الأزهر للتعليم، وتحصل على علوم كثيرة، ومن مصنفاته: «حاشية العطار على التهذيب» في المنطق، و«حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع» في أصول الفقه.

توفي رحمه الله تعالى سنة خمسين ومائتين وألف.

(انظر الفتوح المبين ١٤٦/٣).

(٢) انظر حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٧٩/١.

(٣) انظر المغني ١١٧/١٥.

عبد الجبار في معرض حديثه عن أخبار الأحاد الواردة في الاعتقاد: (وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجب، لا لمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يُردَّ ويُحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يُتأول^(١)).

وقال بشر المريسي: (إذا احتجوا عليكم بالقرآن فغالطوهم بالتأويل، وإذا احتجوا بالأخبار فادفعوها بالتكذيب)^(٢).

وقال النظام: (إن جهة العقل قد تنسخ الأخبار)^(٣).

وخلاصة ما أريد الوصول إليه في هذا المقام أن المعتزلة في مسألة «التحسين والتقييح العقلين» قد أصابوا في بعض الوجوه، وغلطوا في البعض الآخر.

فهم أصابوا حين قالوا: إن الحُسن والقبح ثابتان للأفعال في نفسها. وقد ورد في كتاب الله جل وعلا ما يدل على أن الفعل في نفسه حَسَنٌ وقبيحٌ، ومن ذلك ما يلي:

١ - قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِيشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤).

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠.

(٢) انظر الصواعق المرسلّة لابن القيم ١٠٣٨/٣.

(٣) انظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٣٢.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ٢٨.

فأخبر سبحانه وتعالى أن فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه، وأمر باجتنابه
بأخذ الزينة بقوله: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (١).

والفاحشة ها هنا هي طوافهم بالبيت عراة.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾.

أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان إنما علم كونه
فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به، لصار معنى
الكلام: (إن الله لا يأمر بما ينهى عنه)، وهذا يُصان عن التكلم به آحاد
العقلاء، فضلاً عن كلام العزيز الحكيم.

٢ - قوله تعالى في شأن نبيه ﷺ: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (٢).

فالله جل وعلا جعل من أعلام نبوة محمد ﷺ أنه يأمرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، ولو كان
كونه معروفاً ومنكراً، وخبيثاً وطيباً، إنما هو لتعلق الأمر والنهي، والحل
والتحريم به، لكان بمنزلة أن يقال: «يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما
ينهاهم عنه، ويحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم».

وأي فائدة في هذا؟ وأي علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله يُصان عن
ذلك.

٣ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (٣).

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣١.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٣) سورة النحل، الآية: ٩٠.

ولو لم يكن العدل عدلاً في نفسه، والإحسان إحساناً في نفسه، ولو لم تكن الفحشاء في نفسها كذلك، والمنكر في نفسه كذلك لكان معنى الكلام: إن الله يأمر بما يأمر به، وينهى عما ينهى عنه^(١). وأصابوا كذلك حين قالوا: إن العقل يدرك في الأشياء الحُسن والقبح.

حيث دل على ذلك المنقول والمعقول.

أما المنقول فقد دل كتاب الله جل وعلا على أن العقل يدرك الحُسن والقبح، ولهذا فإن الله تعالى كثيراً ما ينبه أصحاب العقول إلى ذلك ويحتج به عليهم، ومما جاء في هذا الشأن، ما يلي:

١ - إن الله سبحانه وتعالى نفى عن المشركين السمع والبصر، والمراد سمع القلب وبصره، فأخبر أنهم صم بكم عمي، كما قال تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^(٢).

وذلك وصف قلوبهم أنها لا تسمع ولا تبصر ولا تنطق.

٢ - إن الله سبحانه وتعالى شبه المشركين بالأنعام التي لا عقول لها تميز بها بين الحُسن والقبح والحق والباطل فقال سبحانه: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاقِلُونَ﴾^(٣).

٣ - إن المشركين أنفسهم اعترفوا في النار بأنهم لم يكونوا من أهل

(١) انظر مدارج السالكين ٢٥٦/١ - ٢٥٩.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧١.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

السمع والعقل، وأنهم لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم، لعلموا
حُسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم، قال الله تعالى حاكياً
عنهم: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (١).

٤ - إن الله تعالى كم يقول في كتابه: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٢).

وكم يقول: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٣).

فينبه عباده على ما في عقولهم وفطرهم من الحُسن والقبیح ويحتج
عليهم بها، ويخبر أنه أعطاهم العقول ليتفنعوا بها ويميزوا بها بين الحُسن
والقبیح، والحق والباطل.

٥ - إن الله تعالى ضرب لعباده في القرآن الكريم كثيراً من الأمثال
العقلية والحسية، لينبه بها العقول على حُسن ما أمر به وقبح ما
نهى عنه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ
هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ
تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَعْقِلُونَ﴾ (٤).

فالله سبحانه وتعالى احتج عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٤٤، آل عمران، الآية: ٦٥، الأعراف، الآية: ١٦٩، يونس، الآية:

١٦، هود، الآية: ٥١، يوسف، الآية: ١٠٩، الأنبياء، الآية: ١٠، وكذلك ٦٧،

المؤمنون، الآية: ٨٠، القصص، الآية: ٦٠، الصافات، الآية: ١٣٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٧٣، وكذلك ٢٤٢، الأنعام، الآية: ١٥١، يوسف، الآية: ٢،

النور، الآية: ٦١، الزخرف، الآية: ٣، الحديد، الآية: ١٧.

(٤) سورة الروم، الآية: ٢٨.

أحدهم شريكاً له، والمعنى: إذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكه ولا يرضى بذلك، فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي؟.

وهذا يبين أن قبح عبادة غير الله تعالى مستقر في العقول والفطر، والسمع نبه العقول وأرشدتها إلى معرفة ما أودع فيها من قبح ذلك^(١).

وأما المعقول، فإن الناس مفطورون على استحسان الحَسَن واستقباح القبيح، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (فالإنسان من نفسه يجد من لذة العدل، والصدق، والعلم، والإحسان، والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم، والكذب، والجهل، والناس الذين وصل إليهم ذلك، والذين لم يصل إليهم ذلك، يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح، والسرور بعدل العادل، وبصدق الصادق، وعلم العالم، وإحسان المحسن، ما لا يجذونه في الظلم، والكذب، والجهل، والإساءة، ولهذا يجدون في أنفسهم محبة لمن فعل ذلك، وثناء عليه، ودعاء له، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به، لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش)^(٢).

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: (فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق، والعدل، والعفة، والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطروهم على استقباح أضرارها، ونسبة هذا إلى فطروهم وعقولهم، كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة التبن إلى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة، فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره)^(٣).

(١) انظر مدارج السالكين ٢٦٢/١ - ٢٦٤.

(٢) انظر الرد على المنطقيين ص ٤٢٣.

(٣) انظر مدارج السالكين ٢٥٣/١.

ولقد أدرك الأعرابي بعقله حُسن ما جاء به المصطفى ﷺ ، فأذعن للحق وأعلن إسلامه، ولما قيل له: عن أي شيء أسلمت؟ وما رأيت منه مما ذلك على أنه رسول الله؟ قال: (ما أمر بشيء فقال العقل: ليت نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل: ليت أمر به، ولا أحل شيئاً فقال العقل: ليت حرمه، ولا حرم شيئاً فقال العقل: ليت أباحه)^(١).

فانظر إلى هذا الأعرابي وصحة عقله وفطرته، وقوة إيمانه، واستدلالة على صحة دعوة النبي ﷺ بمطابقة أمره لكل ما حسن في العقل، وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه.

ولو كان جهة الحسن والقبح مجرد تعلق الأمر والنهي والإباحة والتحريم به، لم يحسن منه هذا الجواب، ولكان بمنزلة أن يقول: «وجدته يأمر وينهى، ويبيح ويحرم»، وأي دليل في هذا؟^(٢).

وإن كان المعتزلة قد أصابوا في هذا كله، فقد غلطوا حين أوجدوا التلازم بين ثبوت الحسن والقبح للأفعال في نفسها وبين ترتب الثواب والعقاب عليهما بطريق العقل.

والحق في ذلك أنه لا تلازم بينهما، فالأفعال حسنة وقبيحة لذاتها، وأما ترتب الثواب على الحسن والعقاب على القبيح فلا يكون إلا بالشرع كما سبق إقامة الأدلة عليه.

وكما غلط المعتزلة في إيجاد هذا التلازم، فقد غلطوا كذلك حين عارضوا الشرع بالعقل، وجعلوا العقل ميزاناً لقبول الأحاديث وردّها وإن كانت صحيحة ثابتة.

(١) انظر مدارج السالكين ٢٥٩/١، مفتاح دار السعادة ١١٧/٢.

(٢) انظر مدارج السالكين ٢٥٩/١.

وهم يُناقشون على معارضتهم الشرع بالعقل، بما يلي :

١ - قال الله تعالى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ﴾ (١).

فقد شهد الله عز وجل لأرباب العقول التي عارضوا بها وحيه أنهم تركوا الهدى الذي جاءهم من ربهم إلى اتباع ما تهواه أنفسهم، فكيف يكون عقل الذي يتبع هواه دون هدي الله مقدماً على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٢ - قال تعالى : ﴿ وَبَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ (٢).

وهذا دليل ظاهر على أن الذي يعارض الشرع ويقدم العقل عليه، ليس من الذين أوتوا العلم في قليل ولا كثير.

٣ - إن تقديم العقل على الشرع، يتضمن القدح في العقل والشرع، لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأنه لا نسبة له إليه، وأن نسبة علومه إلى الوحي أقل من خردلة بالإضافة إلى جبل، أو تلك التي تعلق بالإصبع بالنسبة إلى البحر، فلو قُدِّم حكم العقل عليه، لكان ذلك قدحاً في شهادته، وإذا بطلت شهادته، بطل قبول قوله، فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع، وهذا ظاهر لا خفاء به (٣).

ويناقشون على ردِّهم لأحاديث الأحاد الصحاح، بما يلي :

(١) سورة النجم، الآية : ٢٣.

(٢) سورة سبأ، الآية : ٦.

(٣) انظر الصواعق المرسلة ٣/ ٨١٠، ٨٤٦، ٨٥٠، ٨٩٠.

١ - قول الحق تبارك وتعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (١).

فإن الله عز وجل نفى أن يكون للمؤمن خيار فيما قضاه سبحانه وقضاه رسوله ﷺ، ومقتضى ذلك وجوب التسليم المطلق لما ثبت في كتاب الله تعالى ولما صح في سنة رسول الله ﷺ، ومن خالف شيئاً من ذلك يكون قد اختار حكم العقل على ما قضاه الله ورسوله، وهذا مناف لحقيقة الإيمان.

٢ - إن خبر الأحاد إذا تلقته الأمة بالقبول، وجب العمل به لكونه يفيد العلم اليقيني.

قال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله تعالى : (وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول عملاً به وتصديقاً له، يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر، ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع) (٢).

فالعقل وإن كان قادراً على إدراك الحُسن والقيح في الأشياء قبل ورود الشرع، فإنه لا يقوى على معارضة ما ثبت في كتاب الله تعالى وما صح في سنة رسول الله ﷺ، ولو حكّموا نصوص الوحي لفازوا بالمعقول الصحيح الموافق للفترة السليمة.

وكما قدم المعتزلة العقل على الكتاب والسنة، فقد قدموه كذلك على الإجماع، وجعلوا العقل هو الأصل في هذا الباب، يؤيد ذلك قول القاضي عبد الجبار في معرض حديثه عن ترتيب الدلالة : (أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحُسن والقيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب، والسنة، والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ٣٠٨.

فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، فهو الأصل في هذا الباب^(١).

وقال الزمخشري: (قد جمع الأصل والفرع من تبع العقل والشرع)^(٢).

قال شارح هذه العبارة: (فعند المعتزلة العقل أصل، والشرع فرع)^(٣).

وهم إن قصدوا بهذا التقديم أن العقل مهيم على هذه الأدلة بحيث لا حكم لها مع حكمه كما أشار إلى ذلك النظام حيث قال: (إن جهة العقل قد تنسخ الأخبار)^(٤).

فهذا قول باطل ولا شك.

وإن قصدوا به أن العقل طريق لتصديق هذه الأدلة، ولمعرفة وحدانية الله تبارك وتعالى، والإقرار برسالة محمد ﷺ، وهو ما يدل عليه قول القاضي عبد الجبار: (فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب والسنة، والإجماع. ومعرفة الله لا تُنال إلا بحجة العقل.. لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز. بيان هذا: أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم،

(١) انظر فضل الاعتزال ص ١٣٩.

(٢) انظر الكلم النوايع للزمخشري ورقة ١٣.

(٣) انظر الحكم الروايع شرح الكلم النوايع للهاشمي ورقة ١٣ - ١٤.

(٤) انظر تأويل مختلف الحديث ص ٣٢.

وكذا الحال في الإجماع لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى^(١).

فهذا صحيح، لأنه لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح، لكن للعقول وسيلة تتوصل بها إلى هذا التصديق وتلك المعرفة، والوسيلة هي دلالة الشارع وهدايته، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (واعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار، مثل الإقرار بوجود الخالق وبوحدانيته، وعلمه وقدرته، ومشيتته وعظمته، والإقرار بالشواهد، وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل، وقد دل الشارع على أدلته العقلية، وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات وهي ما تعلم بالعقل، فإنها تعلم بالشرع، لا أعني بمجرد إخباره، فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية وبالرسالة، وإنما أعني بدلالته وهدايته كما أن ما يتعلمه المتعلمون ببيان المعلمين وتصنيف المصنفين إنما هو لما بينوه للعقول من الأدلة، فهذا موضع يجب التفتن له، فإن كثيراً من الغالطين من متكلم، ومحدث، ومتفقه، وعامي، وغيرهم، يظن أن العلم المستفاد من الشرع إنما هو لمجرد إخباره تصديقاً له فقط، وليس كذلك، بل يستفاد منه بالدلالة والتنبيه والإرشاد جميع ما يمكن ذلك فيه من علم الدين)^(٢).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

بعد أن تبين رأي المعتزلة بأدلته في هذه المسألة، ورأي المخالفين لهم بأدلتهم فيها، يترجح لدي أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، والعقل يدرك فيها ذلك، وإلا لما كان لتمييز الإنسان على الحيوان بالعقل أدنى

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٣٠/١٩.

فائدة، ولكن هذا الإدراك لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، إذ سبيل ثبوت ذلك إنما هو الشرع دون العقل، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (١).

ويؤيد ذلك ما صرح به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، حيث قال: (وأكثر الطوائف على إثبات الحُسن والقبح العقليين، لكن لا يثبتونه كما يثبت نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم، بل القائلون بالتحسين والتقييح من أهل السنة والجماعة من السلف والخلف يثبتون القدر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلة أهل السنة، ويقولون مع هذا بإثبات الحُسن والقبح العقليين، وهذا قول الحنفية، ونقلوه أيضاً عن أبي حنيفة نفسه، وهو قول كثير من المالكية، والشافعية، والحنبلية، ... ونفي الحُسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام، وبيان حكمة الله في خلقه وأمره، وبيان ما فيما أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة، والنفاة ليس لهم حجة على النفي أصلاً) (٢).

وابن القيم رحمه الله تعالى بعد أن ذكر أن مسألة «التحسين والتقييح العقليين» تقوم على أصليين متغايرين، أحدهما: هل الفعل في نفسه مشتمل على صفة تقتضي حسنه وقبحه؟ وثانيهما: أن الثواب والعقاب المرتب على تحسين الفعل وقبحه، هل هما ثابتان بالشرع أو بالعقل؟

وبيّن أن نفاة التحسين والتقييح غلطوا في نفي الأصلين، وأن المعتزلة غلطوا في تلازم الأصلين.

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) انظر الرد على المنطقيين ص ٤٢٠ - ٤٢١ «بإختصار».

قرر أنه لا تلازم بين هذين الأصلين بحال، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقيحة، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالشرع، فقال: (والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل: أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات، والمشمومات، والمرثيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب، والزنا، والظلم، والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع)^(١).

وهذا يدل على أن مسألة التحسين والتقبيح العقلين، ليست مرفوضة في الجملة عند أهل السنة والجماعة، بل هم من المثبتين لها، وقد عابوا على منكريها، وإنما المرفوض عندهم من ذلك ما سلكه المعتزلة بجعلهم العقل يرتب الثواب والعقاب قبل ورود الشرع على مجرد إدراك الحسن والقبح في الأشياء.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

ثمرة الخلاف في هذه المسألة، تكمن في ترتيب العقاب والذم على مجرد القبح العقلي قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام.

فالمعتزلة يثبتون العقاب لمن ارتكب فعلاً قبيحاً قبل إرسال الرسل بمجرد القبح العقلي، قال القاضي عبد الجبار: (القبيح: هو ما يقع على وجه يقتضي في فاعله قبل أن يفعله أنه ليس له فعله إذا علم حاله، وعند فعله يستحق الذم إذا لم يكن يمنع، والحسن: ما يوجد مختصاً لغرض، وتتنفي وجوه القبح عنه، ومن حقه إذا علمه القادر عليه أن يقع، كذلك أن

(١) انظر مدارج السالكين ٢٥٤/١.

يكون له فعله، ولا يستحق الذم إذا فعله^(١).

وقال أبو الحسين البصري: (أما الحسن فهو فعل إذا فعله القادر عليه، لم يستحق الذم على وجه، وأما القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الذم)^(٢).

والمحققون من أهل السنة والجماعة يرون أن القبيح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله تعالى عليه إلا بعد إقامة الحجة بإرسال الرسل، إذ لو عذبهم سبحانه وتعالى على فعل القبيح قبل البعثة لاحتجوا عليه بأنه لم يرسل إليهم رسولاً، ولم ينزل عليهم كتاباً، ويدل على ذلك قوله جل وعلا: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ يَمَاقِدَمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

فأخبر سبحانه وتعالى أن ما قدمت أيديهم قبل البعثة سبب لإصابتهم بالمصيبة، وأنه سبحانه لو أصابهم بما يستحقون من ذلك لاحتجوا عليه بعدم إرسال الرسول وإنزال الكتاب، وهذا صريح في أن أعمالهم قبل البعثة كانت قبيحة بحيث استحقوا أن يصيبوا بها المصيبة، ولكنه سبحانه لا يعذب إلا بعد إرسال الرسل.

(١) انظر المغني ١٧/٢٤٧.

(٢) انظر المعتمد ٤/١.

(٣) سورة القصص، الآية: ٤٧.

المبحث الثاني هل يدرك وجوب شكر^(١) المنعم بالعقل؟

وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم لا نزاع بين أهل العلم في جوب شكر الله تعالى على نعمه شرعاً،

(١) الشكر في اللغة: هو العرفان بالإحسان، والثناء الجميل.

(انظر القاموس المحيط ٦٣/٢، تاج العروس ٣/٣١٢).

والشكر في اصطلاح المعتزلة: هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم. قالوا: ولا بد من اعتبار هذين الوصفين جميعاً، وهما الاعتراف والتعظيم، لأنه لو اعترف بنعمة المنعم ولم يعظم لم يكن شاكراً، ولو عظم من دون الاعتراف لم يكن شاكراً أيضاً. (انظر شرح الأصول الخمسة ص ٨١).

والمعنى الحقيقي للشكر، هو استعمال جميع ما أنعم الله تعالى به على العبد فيما خلق لأجله، كصرف النظر إلى مشاهدة مصنوعاته ليستدل بها على صانعها، وصرف السمع إلى تلقي أوامره وإنذاراته وصرف اللسان إلى التحدث بالنعم، والثناء الجميل على موليتها.

(انظر التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ٩٧/٢).

ويوجد بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للشكر قاسم مشترك أعظم وهو الاعتراف بنعمة المنعم والثناء الجميل عليه.

حيث أمر به عباده وتعبدتهم به، كما قال تعالى: ﴿وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (١).

وقال سبحانه: ﴿وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (٢).

ولكن النزاع في إدراك وجوب الشكر عقلاً، قبل ورود الشرع. فيرى المعتزلة أن العقل يدرك وجوب شكر المنعم تبارك وتعالى قبل ورود السمع (٣).

قال القاضي عبد الجبار في معرض حديثه عن الواجب ووجه وجوبه وما يتصل به: (اعلم أن هذا الضرب هو الذي بلغ أعلى رتب من الأفعال التي تختص بصفة زائدة على الحسن، فيكون قد ثبت له استحقاق المدح بفعله، والزم بالآلا يفعله، ففارق الأول الذي لا يستحق المدح فيه ولا الذم، والثاني الذي يستحق به المدح ولا يستحق به الذم، ولا شبهة في وجوه الواجبات، كما لا شبهة في وجوه القبائح، وذلك نحو كونه دفعاً للضرر عن النفس، ورداً للوديعة، وكونه إنصافاً من قضاء الدين، وتوفية الغير حقه، فيدخل فيه الثواب والتعويض، وكونه شكراً للنعم قولاً واعتقاداً، وكونه تفرقة بين المحسن والمسيء، وكونه اعتذاراً من الإساءة، والتوبة محمولة على ذلك، وكونه مما لا ينفك المرء عن القبح إلا به. ولا يمكن العلم بهذه الأحكام إلا بعد العلم بوجوهها، إما جملة أو تفصيلاً، وهذا مستمر فيما

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٢.

(٣) انظر المغني ١٧/١٤١، المحيط بالتكليف ص ٢٤١، المتمد ٣١٥/٢، البرهان ٩٤/١، المستصفى ٦١/١، الوصول إلى الأصول ٦٦/١، الإحكام ٨٧/١، المحصول ١٩٣/١/١، المسودة ص ٤٧٣، الإيهام شرح المنهاج ١٣٥/١.

طريق العلم به العقل^(١).

وقال أيضاً: (فلو أنه تعالى حرم شكر النعمة، ما كان يصير محرماً لتقدم المعرفة بوجوبه)^(٢).

وقد بين أبو الحسين البصري في معرض حديثه عن الأشياء قبل ورود الشرع، أن شكر المنعم سبحانه وتعالى، واجب فعله عقلاً على المكلف، فقال: (ومنه ما لا بد من فعله، وهو الواجب، كالإنصاف، وشكر المنعم)^(٣).

ومن الأدلة التي استدلت بها المعتزلة على وجوب شكر المنعم سبحانه وتعالى عقلاً، ما يلي:

الدليل الأول:

قالوا: إن المنعم لا يستحق الشكر على إنعامه إلا إذا قصد به نفع الغير دون نفع نفسه، فإن كان مقصده منفعة نفسه لم يكن منعماً، ألا ترى أن البزاز إذا قدم إلى غيره تَخْتاً^(٤) من بز ليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن، فإنه لا يكون منعماً عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه، وكذلك فمن قطع الثياب الفاخرة لجواريه وغلمانة ليربح عليهم إذا باعهم، لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفعهم، والله جل وعز يستحيل عليه النفع، فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه، وإنما

(١) انظر المحيط بالتكليف ص ٢٤١.

(٢) انظر المغني ١٧/١٤١.

(٣) انظر المعتمد ٢/٣١٥.

(٤) التخت: وعاء يسان فيه الثياب. (انظر القاموس المحيط ١/١٤٤).

غرضه بذلك نفعنا، فاستحق الشكر على إنعامه الذي قصد به نفعنا لا نفع نفسه^(١).

الدليل الثاني:

قالوا: إنا نعلم أن جميع ما بنا من النعم أصولها وفروعها، مبتدؤها ومنشؤها من قبل الله تعالى ومن عنده، ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمة فنعمة، فلا نوجب الشكر عليها مفصلاً، وإنما نقول: إنه يجب شكره على سبيل الجملة، فإذا شكرناه على سبيل الجملة دخل فيه النعم المستمرة والمتجددة^(٢).

الدليل الثالث:

قالوا: إن من وصل إلى طريقين، وكان أحدهما آمناً، والآخر مخوفاً، فإن العقل يقضي بسلوك الطريق الآمن دون المخوف، وهاهنا الاشتغال بالشكر طريق آمن، والإعراض عنه مخوف، فكان الاشتغال بالشكر أولى^(٣).

* * *

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٧٩.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٨٦.

(٣) انظر المحيط بالتكليف ص ٢٦.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلة

يرى الأصوليون المخالفون لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أن شكر المنعم سبحانه وتعالى لا يدرك وجوبه بالعقل، بل بالشرع.

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (ولا يجب الحمد^(١) والشكر على الإنعام قبل السمع، وإنما يجب ذلك بإيجاب السمع، وما يوجبه السمع من شكر النعمة وحملها هو قول باللسان، واعتقاد بالقلب^(٢)).

وقال الجويني رحمه الله تعالى: (لا يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل عندنا^(٣)).

وقال الغزالي رحمه الله تعالى: (لا يستدرك وجوب شكر المنعم بالعقل^(٤)).

وقال الكمال ابن الهمام^(٥) رحمه الله تعالى: (شكر المنعم ليس واجباً

(١) الحمد في اللغة: تقيض الذم.

والفرق بين الحمد والشكر: أن الحمد يكون عن نعمة وعن غير نعمة، وأما الشكر فإنه لا يكون إلا عن نعمة.

وعلى هذا، فالحمد أعم من الشكر. (انظر تاج العروس ٣٣٩/٢).

(٢) انظر المعتمد في أصول الدين ص ١٠٣.

(٣) انظر البرهان ٩٤/١.

(٤) انظر المنحول ص ١٤.

(٥) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي، الفقيه الحنفي، الأصولي، المتكلم، النحوي، ولد سنة تسعين وسبعائة، ونشأ في بيت علم وفضل، حفظ القرآن وهو صغير، وجد في طلب العلم حتى برع في المنقول والمعقول، ومن مصنفاته: كتاب «التحرير» في أصول الفقه، وكتاب «فتح القدير وزاد الفقير» في الفقه، وكتاب «المسيرة» في التوحيد، وله رسالة في النحو. توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وستين وثلاثمائة. (انظر الفتح المبين ٣٦/٣ - ٣٩).

عقلاً^(١).

ويمثل ما صرح به هؤلاء، فقد صرح به غيرهم من الأصوليين^(٢).
واستدل هؤلاء على أن شكر المنعم سبحانه لا يدرك وجوبه عقلاً،
بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٣).
فإنه عز وجل نفى التعذيب قبل ورود الشرع، فلا يجب شكر المنعم بالعقل
قبل ورود السمع.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ
الرُّسُلِ﴾^(٤).

حيث جعل الحق تبارك وتعالى حجته قائمة على الناس بالشرع
لا بالعقل، فلا يجب شيء على الناس قبل بعثة الرسل.

الدليل الثالث:

قالوا: لا يجب شكر المنعم عقلاً، فإن العقل إذا خلا ونفسه لم يدرك
فيه الحسن بإدراك جهته^(٥)، لأن المصلحة المشتمل عليها الشكر، إما أن
تكون راجعة للمشكور، أو إلى الشاكر. والأول باطل، لأن الله تعالى منزّه

(١) انظر التحرير بشرح التقرير والتحير ٩٧/٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: الوصول إلى الأصول ٦٦/١، الإحكام ٨٧/١، المحصول

١٩٣/١/١، الإبهام شرح المنهاج ١٣٩/١.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١٥. (٤) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٥) بناء على ثبوت الحسن والقبح للأفعال في نفسها، وإدراك العقل فيها ذلك، فإن الشكر من باب مقابلة النعم بالثناء على مسديها، والعقل يدرك حسن ذلك، وعليه فإن إدراك العقل لحسن الشكر على النعم جائز غير ممتنع، لكن لا نقول بالوجوب المترتب على تركه العقاب كما يقوله المعتزلة، إذ العقاب والثواب متوقفان على ورود الشرع.

عن أن ينتفع بشكر شاكر، أو عبادة عابد، كيف وقد ثبت له الغنى المطلق، ولو كان ينتفع بذلك، لزم افتقاره إلى خلقه، واللازم محال، فكذلك الملزوم^(١)، وأما الثاني: فلأن النعمة الواصلة إلى الشاكر بالنسبة لمسيديها وهو الله تعالى، حقيرة، لأن الدنيا بحذافيرها لا تساوي عند الله تعالى جناح بعوضة، فلا تستوجب شكراً، بل القياس على الشاهد ربما أوجب الشكر عليها ضرراً للشاكر، ألا ترى أن نحو السلطان لو أعطى شخصاً فلساً، فشكره على ذلك بملاً من الناس، كان شكره على ذلك موجباً لعقوبته، لما فيه من الازدراء بالمعطي^(٢)، فلولا أن الله تعالى أمرنا بالشكر على النعم مطلقاً، لم يكن الشكر واجباً، فهو إنما وجب بالشرع، لا بالعقل^(٣).

* * *

(١) المعتزلة قد قرروا أن الله تعالى لم يقصد بهذه النعم نفع نفسه، وإنما نفع عباده، ولهذا قالوا: (النفع يستحيل عليه جل وعز، فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٧٩.

وبناء على ذلك فلا يلزم عليهم ما ذكره مخالفوهم في دليلهم.

(٢) في تصوري أن هذا الكلام فيه نظر، فإن المحتاج للعطاء ينتفع بالقليل كما ينتفع بالكثير، وشكر السلطان على عطائه القليل في ملاً من الناس وإن كان يحط من منزلته، فلا يمكن أن يطرد هذا القياس في حق الله تعالى، لأن ما أنعم الله به على الناس وإن كان شيئاً قليلاً بالنسبة لسعة ملكه وعظمته خزائنه، هو عطاء جزيل وتفضل كبير بالنسبة إليهم يعجزون عن شكره والقيام بحقه لا سيما وأنه تعالى يعطي عباده من الرزق بقدر ما علم أنه يحقق مصلحة أنفسهم كما قال سبحانه: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير﴾ الشورى: ٢٧.

وإذا كان عطاؤه هو في صالح عباده، فإن ذلك بمجرد كاف لاستحقاقه الشكر جل وعلا.

(٣) انظر البرهان ٩٤/١، المستصفى ٦١/١، المنحول ص ١٥ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ٦٧/١، الإحكام ٨٧/١، المحصول ٩٤/١/١ وما بعدها، الإبهاج شرح المنهاج ١٤٠/١، شرح المحلي مع حاشية العطار ٨٩/١، مناهج العقول للبدخشي ١١٧/١.

المطلب الثالث
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
الشكر الذي يدرك العقل وجوبه عند المعتزلة، ليس هو معرفة الله تعالى، لأن الشكر فرع المعرفة، فالله جل وعلا يُعرف لُشكر، وإنما هو عبارة عن الاعتراف بنعم الله تعالى، والتحدث بها قولاً باللسان وعملاً بالطاعات، ويترجم ذلك القاضي عبد الجبار، فيقول: (فيجب على المكلف وقد عرّضه الله تعالى بالتكليف إلى الدرجات العظيمة، أن يبالغ في شكر نعمته، ولا يكفرها، ويتحدث بها ويذكرها، ويجتهد في أداء عباداته التي هي كالشكر له، ولا يقصر فيها، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعرفته جل وعز بتوحيده وعدله، وجب ألا يقصّر في معرفته، ويحصلها بما أمكنه تحصيلها، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً كوجوبه)^(١).

وقال الجاحظ: (فإنه لا يشكر النعمة من لم يعرفها، ويعرف قدرها، ولا يُزاد فيها من لم يشكرها، ولا بقاء لها على من أساء حملها)^(٢).

وقال أيضاً: (إن المنعم عليه يجب أن يكون شكوراً، ولحق النعمة راعياً)^(٣).

فهم متفقون على أن شكر المنعم سبحانه وتعالى لا يقتصر على اللسان أو القلب فقط، بل لا بد أن يُترجم ذلك إلى سلوك عملي بالتقرب

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٨٦ - ٨٧.

(٢) انظر رسائل الجاحظ ص ٦٣.

(٣) انظر رسائل الجاحظ ص ١٩٣.

إلى الله تعالى بجميع ما شرع، ولهذا قالوا: (وكما أن الشكر قد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، فقد يكون بضرب من الأفعال المخصوصة نحو هذه العبادات التي يُقرب بها إلى الله تعالى، من صلاة، وصيام، وحج، وجهاد، فإنها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه، إلا أن هذا الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه إنما يُؤدَّى على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وذلك لا يُستحق إلا على أصول النعم، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى، فلذلك اختص باستحقاق هذا الضرب من الشكر^(١)).

وهذا الذي ذكره المعتزلة في إيضاح حقيقة الشكر لا غبار عليه أبداً، فإن الشكر الحقيقي لله رب العالمين على مزيد تفضله وتوالي إنعامه، لا بد من أن يكون كذلك.

والعقل حين يدرك أن الله تعالى أهل للشكر ومستحق للحمد على عظيم إحسانه وجزيل امتنانه على عباده، فهو يدرك ذلك بحكم فطرته النقية الصافية التي لم تشبها شائبة.

ولو أن المعتزلة قالوا بأن العقل يدرك حسن شكر المنعم على إنعامه، من غير إيجاب وترتيب ثواب وعقاب على ذلك، لكانوا مصيبين جداً فيما رأوه وذهبوا إليه، ولكنهم غلطوا حين جعلوا الشكر قبل مجيء الشرع واجباً فمن أداه استحق الثواب ومن تركه استحق العقاب.

وما ذلك إلا لأن الوجوب حكم لا يثبت إلا بالشرع، والثواب والعقاب لا يكون إلا على شيء ثبت وجوب العمل به بمقتضى الشرع لا بمقتضى العقل.

وأما قولهم بأن وجوب الشكر عقلاً أمان من العذاب، فقول مردود بأن

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٨٢.

ترتب العذاب لا يكون إلا على ترك فعل واجب بإيجاب الشرع، وأما قبل مجيء الشرع فليس هناك أمر يترتب على فعله الثواب، وعلى تركه العقاب.

* * *

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

بعد العرض السابق لرأي المعتزلة في هذه المسألة، وبيان رأي المخالفين لهم فيها، يترجح لدي أن العقل يدرك أن الله سبحانه وتعالى هو صاحب الفضل والإنعام على جميع عباده، فيكون مستوجباً للشكر وللمحامد كلها، إلا أن ذلك الإدراك لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب قبل ورود الشرع.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

ثمره الخلاف في هذه المسألة، تكمن فيمن لم تبلغه دعوة الرسول ﷺ، هل يكون آثماً بترك الشكر، أو لا؟

فعند الجمهور:

إن من لم تبلغه الدعوة، فإنه غير آثم على ترك الشكر، إذ سبيل الوجوب الشرع، ولم يعلم به.

وفي ذلك يقول الشيخ حسن العطار رحمه الله تعالى: (فلا إثم في ترك الشكر على من لم تبلغه دعوة نبي)^(١).

وعند المعتزلة:

إنه آثم، إذ شكر المنعم سبحانه واجب عليه بطريق العقل قبل ورود الشرع.

وفي ذلك يقول أبو موسى المردار المعتزلي: (إن العقل يوجب

(١) انظر حاشية العطار ٧٩/١.

معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه أن يعلم أنه
إن قصر ولم يعرفه، ولم يشكره، عاقبه عقوبة دائمة^(١).

(١) انظر المنية والأمل ص ١٧١.

الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بأقسام الحكم التكليفي

وفيه أربعة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: عدم اشتراط الإرادة للأمر.
- ٢ - المبحث الثاني: الواجب المختير.
- ٣ - المبحث الثالث: تحريم واحد لا بعينه.
- ٤ - المبحث الرابع: المباح ليس مأموراً به.

المبحث الأول في عدم اشتراط الإرادة للأمر

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول حقيقة الإرادة عند المعتزلة

اتفق المعتزلة فيما بينهم على أن إرادة الله تعالى حادثة موجودة لا في محل.

قال أبو علي وأبو هاشم: (إنه تعالى يريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعدما لم يكن إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل)^(١).

وقال القاضي عبد الجبار: (واعلم أنه يريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل)^(٢).

ولكنهم اختلفوا فيما بينهم في حقيقة الإرادة، فقال النظام: (إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله، أو أمره، أو حكمه، لأن الإرادة في اللغة إنما

(١) انظر المغني ٣/٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠.

تكون ذلك، أو تكون ضميراً، أو قرب الشيء من الشيء، كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ (١).

والضمير يستحيل على الله، فيجب أن تكون إرادته ما ذكرناه، والمراد يسمى إرادة في اللغة، يقول القائل: جئني بإرادتي. يعني مرادي، ويقول: أراد مني كذا. أي: أمرني به، ويقال: إن الله يريد لأن يقيم القيامة. أي: قد حكم بذلك (٢).

وقال أبو الهذيل: (إن إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خَلَقَهُ هي خَلَقَهُ له، وهي معه، وَخَلَقُ الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد هي أمره بها) (٣).

وقال ضرار: (إرادة الله تعالى على وجهين: إرادة هي المراد، وهي خَلَقُ له، والخلق هو المخلوق، وفعل العباد هو مراد الله تعالى، وهو إرادته.

وإرادته الثانية هي الأمر بالطاعة، وهي غير الطاعة) (٤).

وقال الجاحظ: (إنه تعالى يريد، بمعنى أن السهو منه في أفعاله والجهل بها لا يجوز عليه، وقد يقال في الحي إنه يريد في اللغة على هذا الوجه) (٥).

وما ذكره المعتزلة هنا من القول بحدوث الإرادة، وأنه تعالى كان مريداً بعد أن لم يكن، باطل من وجوه:

(١) سورة الكهف، الآية: ٧٧.

(٢) انظر المغني ٣/٦ - ٤.

(٣) انظر المغني ٤/٦.

(٤) انظر المغني ٤/٦ - ٥.

(٥) انظر المغني ٥/٦.

الوجه الأول:

أن الله تعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال، ولا يجوز أن يُعتقد أنه سبحانه وُصِفَ بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأن صفاته تعالى صفات كمال، وفقدتها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده.

الوجه الثاني:

يلزم من القول بخلق الإرادة أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، وذلك صريح الكفر.

الوجه الثالث:

أن الإرادة صفة لله تبارك وتعالى، وصفاته سبحانه ملازمة لذاته المقدسة، فلا يتصور انفصال تلك الصفات عنه، لأن صفاته جل وعلا ليست غيره، وإذا كان سبحانه غير حادث فكيف تكون صفاته حادثة^(١)؟

(١) انظر شرح الطحاوية ص ٦٨، ٦٩، ١١٦، ١١٨ «بتصرف».

المطلب الثاني رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أنه يشترط للأمر إرادة الأمر امتثال المأمور للمأمور به^(١).

قال أبو علي الجبائي: (الأمر يفتقر إلى ثلاث إرادات: إحداها: إرادة إحداثه، والثانية: إرادة إحداثه أمراً لمن هو أمر له، والثالثة: إرادة المأمور به)^(١).

وقال أبو هاشم: (إن لفظة «افعل» تقتضي الإرادة، فإذا قال القائل لغيره: «افعل» أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل)^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار: (إن الأمر إنما يكون أمراً لإرادة، وأنه لا بد من ذلك في كونه أمراً، ولا بد أيضاً من أن يريد الأمر إحداث الأمر خطاباً للمأمور)^(٣).

وقال أبو الحسين البصري: (والفعل الواقع على وجه دون وجه يحتاج عند أصحابنا إلى إرادة)^(٤).

واستدلوا لذلك بعدة أدلة، ومنها:

الدليل الأول:

قالوا: إن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة.

(١) المغني ٢٢/١٧.

(٢) المعتمد ٥١/١.

(٣) المغني ٢٠/١٧، ١٠٧.

(٤) المعتمد ١٦٥/١.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (يبيّن ذلك: أنهم قد بيّنوا أن «افعل» يكون أمراً لمن دونك، وسؤالاً وطلباً لمن هو مثلك أو فوقك، وفصلوا بين ذلك بالرتبة لا بالصيغة، ولا بالفائدة، وإذا ثبت في السؤال أنه إنما يفيد الإرادة، فكذلك القول في الأمر)^(١).

وقال أبو الحسين البصري: (إن صيغة الأمر يجوز استعمالها في التهديد والإباحة، وإنما يتميز منهما بالإرادة، فهي كافية في ثبوت حقيقة الأمر)^(٢).

الدليل الثاني:

قالوا: إن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها، فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن، فيبطل بكلام النائم والساهي، فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو، غرضه إيقاع المأمور به، وهو نفس الإرادة^(٣).

وفي ذلك يقول أبو الحسين البصري: (قوله: «افعل» يفيد أن يفعل لا محالة، ويفيد الإرادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثاً على الفعل، ولا يجوز أن يبعث إلا على فعل ماله فيه غرض، ولو عزلنا هذا عن أنفسنا، لم نعلم أنه مرید للفعل)^(٤).

الدليل الثالث:

قالوا: إن النهي إنما كان نهياً لكراهية المنهي عنه، فكذلك يجب أن

(١) المغني ١٧/١٠٨.

(٢) المعتمد ١/٧٠.

(٣) انظر البرهان ١/٢٠٤ - ٢٠٥، التمهيد ١/١٢٩، وما بعدها، الوصول إلى الأصول

١/١٣٢، روضة الناظر ص ١٩٢.

(٤) المعتمد ١/٧٢.

يكون الأمر أمراً لإرادة المأمور به .

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إن إرادة القبيح قبيحة، وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح، فيجب القطع على أنه عز وجل لا يريد القبائح، وإذا ثبت ذلك، ثبت كونه مريداً للواجبات)^(١).

الدليل الرابع:

قالوا: إنه عز وجل قد ثبت كونه أمراً بالعبادات ومرغباً في فعلها، ومما يدل على أنه يريد العبادات أنه قد ثبت أن الفاعل للعبادة مطيع لله تعالى، والمطيع إنما يكون مطيعاً للمطاع بأن يفعل ما أراده، فلولا أنه تعالى قد أراد جميع ذلك، لم يكن فاعله مطيعاً له^(٢).

(١) المغني ٦/٢٢٠.

(٢) انظر المغني ٦/٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٠.

المطلب الثالث

ذكر الرأي المخالف بأدلة

المخالفون رأي المعتزلة في هذه المسألة على فريقين:

الفريق الأول:

ينفي اشتراط الإرادة للأمر نفيًا مطلقاً.

قال ابن برهان رحمه الله تعالى: (ليس من شرط الأمر إرادة الأمر امتثال المأمور)^(١).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر في قول الأكثرين)^(٢).

وقال البيضاوي رحمه الله تعالى: (الطلب بديهي التصور، وهو غير العبارات المختلفة والإرادة)^(٣).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (إن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة وذلك لأنه قد يجتمع مع كراهته، ويستحيل أن تجتمع إرادته مع كراهته، فالأمر غير الإرادة)^(٤).

الفريق الثاني:

يفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الدينية، بحيث يكون الأمر مستلزماً للإرادة الدينية دون الإرادة الكونية.

(١) الوصول إلى الأصول ١/١٣١.

(٢) روضة الناظر ص ١٩٢.

(٣) المنهاج مع شرحه نهاية السؤل ٢/٢٤٠.

(٤) الإيهام ١١/٢.

قال الشاطبي^(١) رحمه الله تعالى: (الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة من الأمر، فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه، ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع، وبيان ذلك: أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين، أحدهما: الإرادة الخَلْقِيَّةُ القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد ألا يكون فلا سبيل إلى كونه... والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه من حيث هو مأمور به... فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر، إذ الأمر يستلزمها... ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة، فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً، وربما نفاهما بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها في الأمر مطلقاً، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك)^(٢).

واستدل الفريق الأول على أنه لا يشترط في الأمر الإرادة، بالنقل، واللغة، والعقل.

أما أدلتهم النقلية، فهي:

الدليل الأول:

إن الله تعالى أمر نبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، ولهذا قال تعالى

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي المالكي من مؤلفاته: كتاب «أصول النحو» وكتاب «الاعتصام بالسنة» وكتاب «الموافقات». توفي رحمه الله تعالى في شعبان سنة تسعين وسبعائة. (كشف الظنون ١٨/٥).

(٢) الموافقات ١١٩/٣ - ١٢١.

في الحكاية عن إسماعيل عليه السلام: ﴿يَتَأْتِي أَفْعَلٌ مَا تَوْمَرُ﴾^(١). ولم يرد سبحانه منه ذلك، إذ لو أراد له وقوع منه، لأنه تعالى فعّال لما يريد.

الدليل الثاني:

إنه تعالى أمر إبليس بالسجود لأدم عليه السلام، ولم يرد منه، ولو أراد له وقوع، وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾^(٢) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ^(٣).

الدليل الثالث:

إن الله تعالى أمر برد الأمانات إلى أهلها بقوله سبحانه: ﴿إِنْ أَلَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(٤).

ثم ثبت أنه لو قال شخص: (والله لأؤدين أمانتك إليك غدا إن شاء الله).

فلم يفعل، لم يحنث، ولو كان مراد الله تعالى لوجب أن يحنث فإن الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته.

الدليل الرابع:

إن الله تعالى ما أراد من الكافر الإيمان، وقد أمره به، فدل على أن حقيقة الأمر، غير حقيقة الإرادة، وأنه غير مشروط بها.

وأما دليلهم اللغوي، فقالوا: لو كان من شرط الأمر الإرادة، لم يجز

(١) سورة الصافات، الآية: ١٠٢.

(٢) سورة الأعراف، الآيتان: ١١، ١٢.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٨.

للعرب أن يسموا من قال لعبده: «افعل كذا» أمراً من قَبْلِ أن يعلموا إرادته، فلما أطلقوا عليه هذا الاسم قبل علمهم بها، دل على أن هذه الصيغة أمر من غير إرادة.

ومعنى هذا الدليل:

أن أهل اللغة حدّوا الأمر بقول القائل: «افعل» مع الرتبة، ولم يشترطوا الإرادة مع أنهم اشترطوا الرتبة، فلو كانت الإرادة شرطاً لم يخلّوا بذكرها، فدل على أن الصيغة تكون أمراً من غير إرادة.

وأما أدلتهم العقلية، فهي:

الدليل الأول:

قالوا: إنه يحسن أن يقول الرجل لعبده: «أمرتك بكذا ولم أرد». ولو كان من شرط الأمر الإرادة لما حسن ذلك، كما لا يحسن أن يقول الرجل لعبده: «أردت فعل كذا وكذا، ولم أرد»، بل عدوه تناقضاً.

الدليل الثاني:

قالوا: إنا نجد أمراً من غير مريد، وهو المُكْرَه، فدل على أن الأمر لا يقتضي الإرادة.

الدليل الثالث:

قالوا: إن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة، فالسيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده، إذا اعتذر إلى السلطان عنه بتمرد العبد وعصيانه امتثال أوامره، وكذّبه السلطان، فأراد إظهار صدقه بالتجربة، فإنه إذا أمره بشيء عند السلطان، لا يريد ذلك الفعل قطعاً لاستحالة ألا يريد تمهيد عذره حالة كونه مريداً له، فإنه ما أمره إلا لتمهيد عذره، وفي إرادة فعله عدم إرادة تمهيد عذره، فيستحيل إرادته، لأن العاقل لا يريد ما فيه مضرة من غير ضرورة ملجئة إليه.

وهذا الدليل كما يدل على أن الأمر غير الإرادة، كذلك يدل على أنه غير مشروط بها^(١).

واستدل الفريق الثاني فقالوا: الإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة، فقال تعالى في الأولى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾^(٢).

وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ إلى قوله: وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ^(٤).

وقال في الثانية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٥).

وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾^(٦).

وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾^(٧).

(١) انظر المعتمد في أصول الدين ص ٨١، التبصرة ص ١٨ وما بعدها، التمهيد ١/١٢٤، وما بعدها، الوصول إلى الأصول ١/١٣١ وما بعدها، المحصول ١/٢٤/٢ وما بعدها، روضة الناظر ص ١٩٢ وما بعدها، البلبل ص ٨٥، الإيهاج ١/١١، نهاية السؤل ٢/٢٤٣ وما بعدها.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥.

(٣) سورة هود، الآية: ٣٤.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٦) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٧) سورة النساء، الآية: ٢٦.

وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ (١).

وعلى هذا فالأمر يستلزم إرادة بها يقع فعل المأمور به أو لا يقع، فإن وقع فقد تعلقت به المحبة والمشیئة، أي تعلقت به الإرادتان القدريّة والشرعية، وإن لم يقع فقد تعلقت به المحبة دون المشیئة، أي تعلقت به الإرادة الشرعية دون الإرادة القدريّة (٢).

وبناء على ذلك فالأمر يتضمن الإرادة الدينية دون الإرادة الكونية.

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٢) انظر الموافقات ١١٩/٣، مفتاح دار السعادة ٤٣/٢.

المطلب الرابع
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
رأي المعتزلة في هذه المسألة، مبني على أن الإرادة من لوازم الأمر،
بحيث لا يكون الأمر أمراً بمجرد صيغته، وإنما بإرادة إحداثه.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إن الأمر لا يكون أمراً لصورته
ولا لسائر أحواله، وإنما يكون أمراً لإرادة الأمر من المأمور ما أمره به...
فيجب ألا يكون أمراً إلا بإرادة المأمور به)^(١).

والحكمة عندهم تأبى أن يأمر الحكيم بشيء لا يريده، قال القاضي
عبد الجبار: (والذي يفيد الأمر من كل أمر، هو ما لا يكون أمراً إلا به،
وهو إفادة المأمور به، ولذلك يصح أن يكون أمراً بالحسن والواجب من
حيث صح أن يريد جميع ذلك، ولذلك يصح أن يأمر بما لا يجوز أن يراد،
وهذا أحد ما يبين أنه لا يكون أمراً إلا بإرادة المأمور به، ومتى ورد الأمر من
الحكيم فإنه يدل على ذلك)^(٢).

واشترط المعتزلة الإرادة في الأمر مسلم للفريق الثاني من الأصوليين
الذين قالوا: (الأمر يستلزم طلباً وإرادة) بمعنى أنه يتضمن طلب المأمور به
وإرادة إيقاعه.

وذلك إذا كان مقصود المعتزلة اشتراط الإرادة التي يستلزمها الأمر

(١) المغني ٢٢٣/٦ - ٢٢٤.

(٢) المغني ١٠٧/١٧.

وهي الإرادة الدينية دون الإرادة الكونية.

وأما الفريق الأول القائل بنفي الإرادة للأمر نفياً مطلقاً فإنهم لم يسلموا للمعتزلة هذا الاشتراط، وشنعوا عليهم بأنه يلزم من قولهم باشتراط الإرادة في الأمر أن تكون إرادة الكافر غالبية لإرادة الله تبارك وتعالى، لأن الله عز وجل أمره بالإيمان وهو أراد لنفسه الكفر، فتحقق مراده دون مراد الله تعالى.

والذي أراه هنا أن هذا اللازم غير صحيح، لأن الكافر إنما أراد الله تعالى منه الإيمان شرعاً ولم يرده منه كوناً إذ لو أراد منه كوناً لآمن، فعدم إيمانه ليس ناشئاً عن إرادته هو بل عن إرادة الله تبارك وتعالى الذي قضى عليه بالكفر فبقي مصراً على كفره، فأين إرادته التي تكون غالبية لإرادة الله تعالى؟

ولما كان موقف الفريق الأول عدم التسليم لهذا الاشتراط فقد ناقشوا أدلة المعتزلة التي استدلو بها على اشتراط الإرادة للأمر بما يلي:

أولاً - ناقشوهم على دليلهم الأول:

بأننا لا نسلم أن الأمر يميز عما ليس بأمر بالإرادة، وإنما يتميز بالاستدعاء، فقوله تعالى: ﴿وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ﴾^(١).

استدعاء، فكان أمراً، وسائر الصيغ الأخر لم تكن استدعاء، فلم تكن أمراً، وإذا تميز الأمر بما ذكرناه بطل احتجاجكم.

ثانياً - وناقشوهم على دليلهم الثاني:

بأننا نجعل هذه الصيغة أمراً لكونها استدعاء لفعل متجردة على وجه الاستعلاء لا للإرادة.

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

ثم نقول: إذا جاءت متجردة اكتفينا في الحكم عليها بأنها أمر وإنما يحتاج من استعمالها في غير الأمر إلى دليل، ويخرج على هذا الساهي والنائم وإن وجدت منهما هذه الصيغة، إلا أنه ليس على وجه الاستعلاء، فلهذا لا يكون أمراً.

ثالثاً: وناقشوههم على دليلهم الثالث:

بأن لا نسلم أن النهي إنما كان نهياً لكراهية المنهي عنه، بل إن النهي إنما كان نهياً لاستدعاء الترك بالقول ممن هو دونه، لا فرق بينه وبين الأمر^(١).

رابعاً: وناقشوههم على دليلهم الرابع:

بأن العبد إنما يوصف بأنه مطيع لله تعالى بمجرد امتثاله للأمر، بصرف النظر عن الإرادة.

والإرادة غيب، فكيف يعلم مراد الله حتى يعلق امتثال الأمر على الإرادة؟ وإذا انتفت دلالة هذه الأدلة على ما ادعوه، ثبت أن الأمر غير الإرادة، وأنه غير مشروط بها، فلا تتوقف صيغته عليها.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

الإرادة تنقسم إلى قسمين:

١ - إرادة كونية قدرية:

وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، لا يخرج عن مرادها شيء البتة.

(١) انظر التبصرة ص ٢٠ وما بعدها، التمهيد ١٣٠/١ وما بعدها، المحصول ٣١/٢/١ وما بعدها، روضة الناظر ص ١٩٣، نهاية السؤل ٢٤٥/٢.

٢ - إرادة شرعية دينية:

وهي المتضمنة للمحبة والرضا.

والله عز وجل إذا أمر العباد بأمر فقد يريد إعانة المأمور على ما أمره به، وقد لا يريد ذلك وإن كان مريداً منه فعله.

ولهذا لما كان سبحانه وتعالى مريداً وقوع الطاعة من أهلها أعانهم عليها، ولما لم يرد من أهل المعصية وقوعها منهم لم يُعِنْهُمْ عليها، فكان حصول الطاعة ممن أعانهم الله عليها، وحصول تركها ممن لم يعنهم عليها، وفقاً لإرادته سبحانه وتعالى بالمعنى الأول، وهي الإرادة الكونية القدرية^(١).

وبناء على ذلك، فالراجح لدي في هذه المسألة: أن الأمر الشرعي لا يستلزم الإرادة الكونية القدرية لأنها قد تتخلف عنه، فقد يأمر الله تعالى شرعاً بما لا يريده كوناً، وينهى شرعاً عما أراده كوناً.

وأما الإرادة الشرعية المتضمنة للمحبة والرضا، فإن الأمر يستلزمها، فلا يأمر سبحانه إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: (فالمعاصي كلها ممقوتة مكروهة وإن وقعت بمشيئته وخلقه، والطاعات كلها محبوبة له مرضية وإن لم يشأها ممن لم يقطع، ومن وجدت منه فقد تعلق بها المشيئة والحب، فما لم يوجد من أنواع المعاصي لم تعلق به مشيئته ولا محبته، وما وجد منها تعلق به مشيئته دون محبته، وما لم يوجد من الطاعات المقدرة تعلق بها محبته دون مشيئته، وما وجد منها تعلق به محبته ومشيئته)^(٢).

* * *

(١) انظر الموافقات للشاطبي ١٢٠/٣، شرح الطحاوي ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) مفتاح دار السعادة ٤٣/٢.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

للخلاف في هذه المسألة ثمرة فيما يتعلق بمسائل أصول الفقه، ومن ثمار الخلاف في هذه المسألة في أصول الفقه، ما يلي:

١ - قول المعتزلة بعدم جواز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه، ويحال بينه وبينه.

٢ - قولهم بعدم جواز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم منه أنه لا يفعله.

٣ - قولهم بعدم جواز نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها.

ولإنما قالوا بعدم الجواز هنا، لأن المقصود من الأمر عندهم إرادة الامتثال، ولم يتحقق، فيكون الأمر بذلك لغير غرض فهو إذا عبث لا يليق بالشارع الحكيم فينزه عنه.

وأما ما يتعلق بمسائل الفقه، فليس للخلاف في هذه المسألة ثمرة عملية فيها.

المبحث الثاني الواجب المخير^(١)

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أن الأمر بالأشياء على طريق التخيير يفيد وجوب جميعها على البذل^(٢).

وترجم رأي المعتزلة في ذلك القاضي عبد الجبار فيقول: (والصحيح

(١) عرف القاضي عبد الجبار الواجب المخير عندهم فقال: (فالواجب المخير هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، ولا ما يقوم مقامه، استحق الذم... كالصلاة في الوقت، فإن المكلف مخير إن شاء صلى وإن شاء عزم، وكالكفارات الثلاث فإنها أجمع واجبة على التخيير وإن شاء أطعم، وإن شاء كسى، وإن شاء أعتق). انظر شرح الأصول الخمسة ص ٤١-٤٢.

(٢) انظر المغني ١٧/١٢٢-١٢٣، المعتمد ١/٧٧-٧٩، المدة ١/٣٠٢، شرح اللمع ١/٢٣٩، البرهان ١/٢٦٨، المنحول ص ١١٩، التمهيد ١/٣٣٦، الوصول إلى الأصول ١/١٧١، المحصول ١/٢٦٦، روضة الناظر ص ٢٧، الإبهاج شرح المنهاج ١/٨٤، المسودة ص ٢٧، نهاية السؤل ١/١٣٢، شرح المنار لابن ملك ص ٤٦٢، بيان المختصر لأبي الشتاء الأصفهاني ١/٣٤٥، شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع ١/١٧٩، القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٥.

أن حال الجميع سواء في أنه واجب، لكننا لا نعبر عنه بعبارة توجب أن الجميع واجب على الجميع، لفصل بين ذلك وبين الواجبات التي تجب على الجميع، فلذلك نقول: هي واجبات على طريق التخييل^(١).

وقد تناول أبو الحسين البصري معنى وجوب الأشياء على البدل، ومعنى إيجاب الله سبحانه وتعالى إياها على البدل، بالإيضاح فقال: (فأما معنى قولنا: «إن الأشياء واجبة على البدل» فهو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره لتساويها في وجه الوجوب. ومعنى: «إيجاب الله سبحانه لها» هو أنه كره ترك جميعها، وأراد كل واحد منها، ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل المكلف الآخر، وفوّض إلى المكلف فعل أيها شاء وعرفه جميع ذلك)^(٢).

ومعنى ذلك: أن المعتزلة، وإن كانوا يقولون بوجوب الجميع، إلا أن فعل الواحد عندهم من الأمور المتساوية - كما هو الحال في خصال الكفارة - يجزىء عن فعل الباقي.

وقد استدل المعتزلة على أن الجميع في الواجب المخير واجب على طريق البدل بالأدلة الآتية:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٣).
فقوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ﴾ إيجاب للإطعام.

(١) انظر المغني ١٧/١٢٣.

(٢) انظر المعتمد ١/٧٧.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٨٩.

وقوله: ﴿أَوْ كَسَوْتُهُمْ﴾، عطف على الإطعام، تقديره: أو كفارته كسوتهم، فشارك بينهما في الإيجاب، لا على الجمع، فكانا واجبين على التخيير، فصح أن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في الوجوب.

الدليل الثاني:

قالوا: لو كانت الواحدة من الكفارات واجبة بعينها على المكلف، لعينها الله عز وجل له، وإلا كان قد كلفه ما لا طريق له إليه، وذلك لا يجوز، وليس في شيء من الأدلة تعيين لكفارة من الكفارات.

ومعنى هذا الدليل:

أنه لو كان الواجب واحداً، لنصب الله تعالى عليه دليلاً، وميزه عما ليس بواجب، ولما لم يفعل ذلك، دل على أن الجميع واجب على التخيير.

الدليل الثالث:

قالوا: قد خير الله سبحانه كل مكلف بين الكفارات الثلاث، فلو وجب واحدة منها على المكلف لا غير، لكان الله سبحانه قد خيره بين الواجب وبين ما ليس بواجب، وفي ذلك إباحة الإخلال بالواجب.

ومعنى هذا الدليل:

أن المكلف خير بين الخصال الثلاث، والتخيير يدل على التساوي، فلو كان بعضها واجباً وبعضها غير واجب للزم من ذلك إباحة الإخلال بالواجب، إذ لو فعل المكلف غيره لم يقع موقعه^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، كان الجميع واجباً على جهة البدل.

(١) انظر المغني ١٧/١٢٣، المعتمد ١/٧٩-٨١، العدة ٢/٣٠٦-٣١٠.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

المخالفون رأي المعتزلة في هذه المسألة على فريقين:

الفريق الأول:

يرى أن الأمر الوارد بأشياء على طريق التخيير، يقتضي إيجاب واحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف^(١).

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (إذا ورد الأمر بأشياء على طريق التخيير، كالكفارات الثلاث ونحوها، فالواجب واحد منها بغير عينه، فيتعين ذلك بفعله، فيصير كأنه الواجب عليه بنفس السبب)^(٢).

وقال الباجي^(٣) رحمه الله تعالى: (فإذا ورد الشرع بالأمر بفعل من جملة أفعال مخير فيها على سبيل الوجوب، فإن الواجب منها واحد غير

(١) انظر العدة ٣٠٢/١، أحكام الفصول في أحكام الأصول للباقي ص ٢٠٨، التبصرة ص ٧٠، البرهان ٢٦٨/١، المستصفى ٦٧/١، المنحول ص ١١٩، التمهيد ٣٣٥/١ - ٣٣٦، الوصول إلى الأصول ١٧١/١، الإحكام ١٠٠/١، المحصول ٢٦٦/٢/١، روضة الناظر ص ٢٧، المسودة ص ٢٧، الإبهاج شرح المنهاج ٨٤/١، نهاية السؤل ١٣٢/١.

(٢) انظر العدة ٣٠٢/١.

(٣) هو أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي الذهبي، ولد سنة ثلاث وأربعائة، ونشأ في طلب العلم حتى برع في الحديث وعلمه ورجاله، وفي الفقه وغوامضه وخلافه، وفي الكلام ومضايقه، وقد ولي القضاء بمواقع من الأندلس، ومن مصنفاته: كتاب «المنتقى» في الفقه، وكتاب «المعاني» في شرح الموطأ، وكتاب «السراج» في الخلاف ولم يتمه، وكتاب «الإشارة في أصول الفقه» وغير ذلك.

توفي رحمه الله تعالى سنة أربع وسبعين وأربعائة وعمره إحدى وسبعون.

(انظر تذكرة الحفاظ ١١٧٨/٣ - ١١٨٣، شذرات الذهب ٣/٣٤٤ - ٣٤٥، الفتح

المين ٢٥٢/١ وما بعدها).

معين، وبهذا قال عامة الفقهاء^(١).

وقال الشيرازي^(٢) رحمه الله تعالى: (إذا أمر بشيئين أو بثلاثة أشياء وخير فيها، كان الواجب منها واحداً غير معين)^(٣).

وقال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى: (الأمر بواحد من أمور معلومة، صحيح كخصال الكفارة)^(٤).

وبمثل ما صرح به هؤلاء، صرح به غيرهم من الأصوليين^(٥).

الفريق الثاني:

يرى أن الأمر الوارد بأشياء على جهة التخيير يقتضي إيجاب أحد المعينات، والامتنال يحصل بواحد منها وإن لم يعين^(٦).

وقد استدل الفريق الأول على أن الواجب المخير واحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف بالجواز العقلي، والوقوع الشرعي، وإجماع الأمة.

أما الجواز العقلي، فقالوا: لا يشك العقل في تصور ذلك، إذ

(١) انظر إحكام الفصول ص ٢٠٨.

(٢) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، كان نظاراً، فصيحاً، ورعاً، متواضعاً، انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي، ورحل إليه الفقهاء من الأقطار، وتخرج به أئمة كبار. توفي رحمه الله تعالى سنة ست وسبعين وأربعمئة.

(انظر شذرات الذهب ٣/٣٤٩-٣٥١، الفتح المين ١/٢٥٥-٢٥٧).

(٣) انظر التبصرة ص ٧٠.

(٤) انظر التحرير بشرح التقرير والتحير ١٣٤/٢.

(٥) انظر على سبيل المثال: البرهان ١/٢٦٨، المستصفى ١/٦٧، التمهيد ١/٣٣٥-٣٣٦، الوصول إلى الأصول ١/١٧١، الإحكام ١/١٠٠، الإبهاج شرح المنهاج ١/٨٤، نهاية السؤل ١/١٣٢، مفتاح الوصول للتلمساني ص ٣١، شرح المنار لابن ملك ص ٤٦١-٤٦٢، تيسير التحرير لأمر بادشاه ٢/٢١١.

(٦) انظر الإبهاج ١/٨٥، تيسير التحرير ٢/٢١٢، بيان موافقة صريح المنقول ١/١٦٧.

لا يستحيل أن يقول السيد لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب، أو بناء هذا الحائط، في هذا اليوم، أيهما فعلت اكتفيت به، وأثبتك عليه، وإن تركت الجميع عاقبتك، ولست أوجب الجميع، وإنما واحداً لا بعينه.

فلو قال السيد لعبده ذلك، لكان كلاماً معقولاً.

ولا يمكن أن يقال: إنه لم يوجب عليه شيئاً، لأنه عرّضه للعقاب بترك الجميع، فلا ينفك عن الوجوب.

ولا يمكن أن يقال: إنه أوجب الجميع، فإنه صرح بنقيضه.

ولا يمكن أن يقال: إنه أوجب واحداً بعينه من الخياطة، أو البناء، فإنه صرح بالتخير.

وإذا انتفى ذلك كله، فلا يبقى إلا أن يقال: الواجب واحد لا بعينه.

وأما الوقوع الشرعي فاستدلوا بما يلي: —

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(١).

فالله جل وعلا أوجب الكفارة على الحائث في يمينه، ولكنه خير في أصنافها الثلاثة، فلا تجب جميعاً، ولا تجب واحدة منها على التعيين، فلم يبق إلا وجوب واحدة على الإبهام.

الدليل الثاني:

إعتاق الرقبة، فهو واجب، ولكنه بالإضافة إلى أعيان العبيد مخير.

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٩.

الدليل الثالث:

تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطبين، واجب، ولكنه على التخيير، إذ لا سبيل إلى إيجاب الجميع.

الدليل الرابع:

عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين للإمامة، واجب، ولكنه على التخيير، إذ الجمع مفوّت لمقصود الشارع من حكمة نصب الإمام.

أما الإجماع، فقالوا: أجمعت الأمة على أن فعل جميع خصال الكفارة غير واجب، فإذا ترك المكلف جميع الخصال أثم بترك واحدة لا بعينها، ولو أنه فعل الجميع سقط عنه الفرض بواحدة غير معينة، وهذا يدل على أن الوجوب تغلق بواحدة غير معينة.

كما أجمعت الأمة على أنه لا يجب عليه الجمع بينها، وهذا يدل على أن الوجوب غير مضاف إلى الجميع^(١).

واستدل الفريق الثاني فقالوا:

إن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة، وهو مسمى أحدها، فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور، فلم يجب واحد بعينه غير معين، بل وجب أحد المعينات، ويحصل الامتثال بواحد منها وإن لم يعينه الشارع^(٢).

(١) انظر التبصرة ص ٧١، البرهان ٢٦٩/١، المستصفى ٦٧/١، المنخول ص ١١٩، ١٢٠، التمهيد ٣٣٦/١ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ١٧١/١ - ١٧٢، الإحكام ١٠٠/١، وما بعدها، روضة الناظر ص ٢٨، نهاية السؤل ١٣٢/١.

(٢) انظر الإيهاج ٨٥/١، تيسير التحرير ٢١٢/٢، موافقة صريح المنقول ١٦٧/١.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

الخلاف بين المعتزلة وجمهور الأصوليين في هذه المسألة، يكمن في صحة تعلق الوجوب بواحد لا بعينه، وعدم صحة ذلك.

فالمعتزلة قالوا بالثاني، وبنوا قولهم بوجوب الكل على ذلك.

والجمهور قالوا بالأول، وبنوا قولهم بوجوب واحد لا بعينه على ذلك.

فكان مبنى الخلاف بين المعتزلة ومخالفهم على أنه هل يصح تعلق الوجوب بواحد مبهم أو لا يصح؟

والجمهور وإن سلموا للمعتزلة في هذه المسألة أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها، إلا أنهم لا يسلمون لهم أن كل واحد منها يكون مراداً^(١).

وعلى هذا، فقد ناقشوههم على أدلتهم، بما يلي:

أولاً: ناقشوههم على دليلهم الأول الذي قالوا فيه: إنه لما أمر سبحانه وتعالى بالإطعام أو الكسوة، كان تقدير الآية: فكفارته إطعام عشرة مساكين، أو كفارته كسوتهم، فشرك بينهما في الإيجاب وحصول التكفير لا على الجمع، فدل على أنهما اشتركا في

(١) انظر التمهيد ١/٣٣٦، نهاية السؤل ١/١٣٣.

الوجوب على وجه التخيير، وأن كل واحد منهما قائم مقام الآخر في باب الوجوب: بأننا لا نسلم أن تقدير الآية ما ذكرتم، بل تقديرها: إن ما يحصل به التكفير يكون في حق بعضهم إطعاماً، وفي حق بعضهم كسوة، وفي حق بعضهم عتقاً، وقيام البعض منها مقام الآخر لا يدل على وجوب الجميع. وإذا كان الأمر كذلك، فليس الجميع واجباً، بل الواجب منها واحد لا بعينه.

ثانياً: وناقشوههم على دليلهم الثاني، الذي قالوا فيه: إنه لو كان الواجب واحداً منها لنصب الله تعالى عليه دليلاً يهدي إليه، ويكون سبيلاً إلى معرفته:

بأن ذلك إنما يجب لو كان الواجب معيناً قبل الفعل، فينصب عليه دليلاً ليتوصل المأمور إلى معرفته، فأما إذا لم يكن معيناً، وإنما يتعين بفعل المكلف، فلا حاجة به إلى تبين، لأن ما يؤدي به فرضه هو الذي يختار فعله منها، ولأن المصلحة في الجميع موجودة، فترك البيان فيه لا يؤدي إلى أن يتخطى المصلحة ويتعدها.

ثالثاً: وناقشوههم على دليلهم الثالث، الذي قالوا فيه: إن الواجب المخير إذا كان بعضه واجباً، وبعضه غير واجب، يلزم منه إباحة الإخلال بالواجب، إذ الخصال على درجة واحدة في التساوي:

بأننا لا نسلم لزوم ذلك، لأن استواء الجميع في التخيير لا يوجب استواء الوجوب، فإن حد الواجب «ما يتعرض المرء للعقاب بتركه». وهو هنا غير متعرض بترك الباقي إن فعل واحداً منها للعقاب، فلما لم يوجب استواءه في العقاب، لم يوجب استواءه في الوجوب.

ولأن استواء الجميع على وجه التخيير مخالف لاستوائه على وجه الجمع، ألا ترى أنه ما وجب الجمع فيه بلفظ العموم، يجب الجمع، وهو إذا قال: (اقتلوا المشركين).

وما يجب على وجه التخيير فيه بلفظ العموم، لا يجب الجمع، وهو إذا قال: (اقتل رجلاً من المشركين).

فدل على الفرق بينهما^(١).

وإذا تقرر ذلك، ثبت أن الواجب في خصال الكفارة وغيرها مما ورد الأمر فيه بالتخيير، واحد لا بعينه، وتعيينه موقوف على اختيار المكلف نفسه.

وإذا سلمنا للمعتزلة وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى، فإن الاستصلاح لا يردّ ذلك، بل ربما اقتضى الصلاح تخيير المكلف في فعل أي واحد شاء مما ورد به الأمر التخييري، إذ تخيره من ذلك ما شاء يجعله يصطفي الأسهل والأنسب له، فيكون أدعى لامثال الأمر، بخلاف ما لو لم يخيره الشارع، فإنه قد يشق عليه ذلك فيعصي بترك الامتثال.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

بعد أن تبين رأي المعتزلة في هذه المسألة، وموقف المخالفين لهم، يترجح لدي أن الواجب المخير يقتضي الإيجاب والتخيير، فالواجب فيه هو القدر المشترك بين هذه الأمور، لصدقه على كل واحد منها، والتخيير فيه هو خصوص كل واحد منها، كالإطعام مثلاً، أو الكسوة، أو الاعتاق.

فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير

(١) انظر العدة ٣٠٦/٢، التبصرة ص ٧١-٧٢، المستصفى ٦٨/١، التمهيد ٣٤٤/١، الوصول إلى الأصول ١٧٢/١، الإحكام ١٠٢/١، روضة الناظر ص ٢٩.

لا وجوب فيه، وأن التخيير في ذلك يقتضي إيجاب أحد المعينات، ويحصل الامتثال بواحد منها وإن لم يعينه الشارع.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى (وحقيقة الأمر أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة وهو مسمى أحدها، فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور، وهذا المسمى لا يوجد في هذا المعين وهذا المعين وهذا المعين، فلم يجب واحد بعينه غير معين، بل وجب أحد المعينات، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه^(١)).

وقال ابن الحاجب رحمه الله تعالى: (إن أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها، وهو واحد لا تعدد فيه، وإنما التعدد في محالّه، لأن المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان، وليس موضوعاً لمعان متعددة، وإذا كان واحداً استحال فيه التخيير، وإنما التخيير في الخصوصيات، وهو خصوص الإعتاق مثلاً، أو الكسوة أو الإطعام، فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه^(٢)).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (وحرر بعض المتأخرين معنى الإبهام في ذلك فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال، ولا وجوب فيها.

وعندي زيادة تحرير أخرى، وهو أن القدر المشترك يقال على المتواطىء كالرجل فلا إبهام فيه، فإن حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقائق، ويقال على البهم بين شيئين أو أشياء كأحد الرجلين، والفرق بينهما: أن الأول لم يقصد فيه إلا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية،

(١) انظر بيان موافقة صريح المقول لصحيح المقول لابن تيمية بهامش منهاج السنة ١٦٧/١.

(٢) انظر العضد على ابن الحاجب ٢٣٥/١.

والثاني قصد فيه أخص من ذلك وهو أحد الشخصين بعينه وإن لم يعين، ولذلك سمي مبهماً لأنه أبهم علينا أمره، والأول لم يقل أحد بأن الوجوب يتعلق بخصوصياته كالأمر بالإعتاق، فإن مسمى الإعتاق ومسمى الرقبة متواطىء كالرجل، فلا تعلق للأمر بالخصوصيات لا على التعيين ولا على التخيير، ولا يقال فيه واجب مخير، ولا يأتي فيه الخلاف وأكثر أوامر الشريعة من ذلك، والثالث متعلق بالخصوصيات فلذلك وقع الخلاف فيه، وأجمعت الأمة على إطلاق الواجب المخير عليه، ولا منافاة بين ما قلناه وما حكيناه عن بعض المتأخرين من تعلق الوجوب بالقدر المشترك، لكن ما قلناه زيادة وهي تبين أن ذلك القدر المشترك أخص منظور فيه إلى الخصوصيات^(١).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

للأصوليين في بيان ما إذا كان للخلاف في هذه المسألة ثمرة عملية، أو لا مسلكان:

١ - المسلك الأول:

من يرى أن الخلاف في هذه المسألة، عَرِيٌّ عن الفائدة، لكونه خلافاً في اللفظ، لا في المعنى.

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (ومن الناس من قال: هذا خلاف في عبارة، لا في معنى، لأنهم وإن قالوا: الجميع واجب، فإنه إذا أتى بواحدة أجزأه، وإذا فعل الجميع في وقت واحد، فإن الواجب منها واحد، والثواب مستحق علي واحد، وإذا ترك الجميع، استحق العقوبة على واحد)^(٢).

(١) الإيهام ٨٥/١.

(٢) انظر العدة ٣٠٣/١.

وقال إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى : (وهذه المسألة أراها عرية عن التحصيل، فإن النقل إن صح عنه - أي عن أبي هاشم - فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة، فإن أبا هاشم^(١) اعترف بأن تارك الخلل، لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً، لم يثبت له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحدة.

فلا يبقى مع هذا، لوصف الخصال بالوجوب تحصيل^(٢).

وقال الغزالي رحمه الله تعالى : (فإن قال - أي أبو هاشم - الكل واجب، لكن يسقط الوجوب بواحدة.

فهذه لفظة لا حاصل لها، إذ لو تركها لا يعاقب على ثلاثة أوام^(٣).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى : (والمسألة لفظية، ليس فيها فائدة من جهة الفقه، وذلك أنه يسلم لنا أن الجميع ليس بواجب على معنى أنه

(١) الذي تطمئن إليه نفسي، أن القول بإيجاب الجميع على سبيل البدل في الواجب المخير، ليس خاصاً بأبي هاشم وحده، وإنما هو مذهب جميع المعتزلة، ولعل السر في تخصيص أبي هاشم بذلك، أنه أول من تبني هذا القول، فتبعه سائر المعتزلة عليه.

وما يؤيد أنه ليس رأياً خاصاً به، أن أبا علي الجبائي، والقاضي عبد الجبار، وأبا الحسين البصري، قد قالوا به، وانتصروا له، ولم أعثر من خلال كتب المعتزلة التي اطلعت عليها، على واحد منهم قد شذَّ عن هذا القول إلا ما حكاه القاضي عبد الجبار عن «موسى بن عمران» المعتزلي، أنه خالف المعتزلة في ذلك، فقال: (يجوز منه جل وعز أن يكلف، ويعلق ما كلف باختياره - أي باختيار العبد - من حيث يعلم أن ما يختاره، لا يكون إلا صواباً).

وشنَّ القاضي عبد الجبار على هذا القول، ووصفه بأنه قول ساقط مهجور، لأنه يوجب في العامي ألا يمتنع أن تكون إصابته كإصابة الأنبياء.

(انظر المغني ١٧/١٢٣، وانظر المعتمد ٧٩/١).

(٢) انظر البرهان ١/٢٦٨.

(٣) انظر المنحول ص ١٢٠.

يعصي بترك الجميع، ولا يعاقب على الجميع، ونحن نساعد على أنها متساوية في المصلحة، فلا يبقى إلا إطلاق اسم الوجوب، وذلك خلاف في العبارة، وحظ المعنى مُسَلَّم من الجانبين^(١).

وقال الرازي^(٢) رحمه الله تعالى: (واعلم أنه لا خلاف في المعنى بين القولين، لأن المعتزلة قالوا: المراد من قولنا: «الكل واجب على البدل»، هو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره.

والفهاء عونا بقولهم: «الواجب واحد لا بعينه»، هذا المعنى بعينه، فلا يتحقق الخلاف أصلاً^(٣).

وقال البيضاوي رحمه الله تعالى: (وقالت المعتزلة: الكل واجب، على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع، ولا يجب الإتيان به، ولا خلاف في المعنى)^(٤).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (وتحقيق هذا الكلام، إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب، هو أحدها، لا خصوص كل منها، فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدها على الإبهام، وإنما قصدوا

(١) انظر الوصول إلى الأصول ١٧٣/١.

(٢) هو أبو عبد الله، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، ولد سنة ثلاث وأربعين وخمسة، وأخذ العلم على يد والده الإمام ضياء الدين خطيب الري، وكان العلماء يقصدونه من البلاد ويشدون إليه الرحال، وله عدة مصنفات نافعة. توفي رحمه الله تعالى سنة ست وستائة بمدينة هراة. (انظر طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣٣/٥، شذرات الذهب لابن العماد ٢١/٥، كشف الظنون ١٠٧/٦، الفتح المبين ٤٧/٢).

(٣) انظر المحصول ٢٦٦/٢/١.

(٤) انظر المنهاج بشرح نهاية السؤل ١٣٢/١، وبشرح الإبهام ٨٤/١.

الفرار من لفظ يوههم أن بعضها واجب، وبعضها ليس بواجب، وأنه لا يخير بين الواجب وبين غيره.

وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح، ويجوزون التخيير بين ما يظن أن فيه مصلحة، وبين ما لا مصلحة فيه، ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين، وإنما قالوا بوجوب أحدها من غير تعيين، لأنه مدلول لفظ الأمر، ومدارهم في إثبات الأحكام.

فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك، لم يكن فرق في المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة، وبذلك صرح طوائف منا ومنهم^(١).

٢ - المسلك الثاني:

من يرى أن الخلاف في هذه المسألة، ذو فائدة عملية، فهو خلاف في المعنى، وليس في اللفظ.

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (ومنهم من قال: خلاف في معنى، لأن من قال: الواجب منها واحد بغير عينه، فإنه يجعل من حلف أنه لم يجب عليه بالحنث جميع الأشياء الثلاثة باراً في يمينه. ومن أوجبها، جعله حائثاً في يمينه.

ولأن من قال: الواجب واحد من الجملة غير معين، فإنه يقول: المراد من المكلف واحد من الجملة، وفي معلوم الباري تعالى أنه لا يعدل عنه إلى غيره.

ومن زعم أن الجميع واجب، فإنه يقول: إنه قد أراد كل واحد من الثلاثة كما أراد الآخر، وكره ترك كل واحد، كما لو كره ترك الآخر، وهذا

(١) انظر الإيهاج شرح المنهاج ٨٦/١.

خلاف في معنى^(١).

والذي أراه هنا وأميل إليه، هو أن الخلاف بين القولين وإن لم يكن كبيراً جداً، إلا أن له أثراً يظهر في أنه إذا فعل المكلف خصلة من خصال الواجب المخير، يقال على مذهب الجمهور: إنها الواجب.

وأما على مذهب المعتزلة، فينبغي أن يقال: إن الواجب تأدى بها، لا أنها هي الواجب.

وفي ذلك يقول ابن السبكي رحمه الله تعالى: (وإن لم يكن بين المعنيين تباعد، لكن يظهر أثره في أمور، منها: أنه إذا فعل خصلة، يقال على ما اخترناه: إنها الواجب).

وأما على المعنى الآخر، فينبغي أن يقال: إن الواجب تأدى بها، لا أنها هي الواجب^(٢).

وكذلك قد تظهر ثمرة الخلاف في أن من فعل جميع خصال الواجب المخير فإنه عند الجمهور يثاب على واحد منها ثواب واجب وعلى الباقي ثواب ندب، وعند المعتزلة يثاب على الجميع ثواب واجب لتساوي الكل في الوجوب.

(١) انظر العدد ٣٠٣/١.

(٢) انظر الإيهاج شرح المنهاج ٨٧/١.

المبحث الثالث

تحريم واحد لا بعينه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى جمهور المعتزلة عدم جواز أن يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه، فإذا ورد النهي متعلقاً بأشياء على جهة التخيير اقتضى المنع من الكل^(١).

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إنه لا يمتنع أن يأمر جل وعز بأشياء على طريق التخيير، ولا يجوز مثله في النهي)^(٢).

(١) انظر المغني ١٣٥/١٧، العدة ٤٢٨/٢، شرح اللمع ٣٠٠/١، التبصرة ص ١٠٤، المنحول ص ١٣١، التمهيد لأبي الخطاب ٣٦٨/١، الوصول إلى الأصول ١٩٩/١، الإحكام ١١٤/١، المسودة ص ٨١، التمهيد للأسنوي ص ٨١، الإيهام شرح المنهاج ٧٩/٢، تيسير التحرير ٢١٨/٢، شرح الكوكب المنير ٣٨٨/١، بيان المختصر ٣٧٧/١، المختصر في أصول الفقه ص ٦٣، شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع ١٧٩/١.

(٢) المغني ١٣٥/١٧.

وقد استدل جمهور المعتزلة على أن النهي إذا تعلق بأشياء على جهة التخيير، فإنه يقتضي المنع من الكل بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن كل واحد منهما إذا قبح، فجميعه يقبح لا محالة.

ومعنى هذا الدليل:

إن ما وجب تركه بانفراده، وجب تركه مع غيره، وإلا لأفضى إلى محال، إذ يترتب عليه كون الفعل حَسَنًا قبيحاً في وقت واحد، وهذا قبيح في قضايا العقول.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعْهُمْ إِنَّمَا أَوْ كَفُّرًا﴾^(١).

قالوا: والمعنى: احذر طاعة الأثم والكفور، وعليه فإن النهي اقتضى المنع من طاعة الكل.

الدليل الثالث:

قالوا: إن أهل اللغة أجمعوا على أنه لو قال: (لا تطع زيداً أو عمراً)، أنه يريد هما، فيكون المعنى: اترك طاعتهما^(٢).

(١) سورة الإنسان، الآية: ٢٤.

(٢) انظر المغني ١٧/١٣٥، التمهيد ١/٣٦٨ - ٣٦٩، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٠، الإحكام

١/١١٤، شرح الكوكب المنير ١/٣٨٨ - ٣٨٩.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى الأصوليون المخالفون لرأي جمهور المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز النهي عن أشياء على طريق التخيير، ويقتضي تحريم واحد منها لا بعينه^(١).

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (النهي إذا تعلق بأحد أشياء بلفظ التخيير، مثل: لا تكلم زيداً أو عمراً، فإنه يقتضي المنع من كلام أحدهما على وجه التخيير..)^(٢).

وقال الأمدى^(٣) رحمه الله تعالى: (يجوز أن يكون المحرّم أحد أمرين لا بعينه عندنا)^(٤).

وقال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى: (يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه، فله فعلها إلا واحداً لا جمعها)^(٥).

(١) انظر العدة ٤٢٨/٢، التبصرة ص ١٠٤، شرح اللمع ٣٠٠/١، المنحول ص ١٣١، التمهيد لأبي الخطاب ٣٦٨/١، الوصول إلى الأصول ١٩٩/١، الإحكام ١١٤/١، الإيهام ٧٩/٢، التمهيد للأستوي ص ٨١، المسودة ص ٨١، شرح الكوكب المنير ٣٨٨/١، المختصر في أصول الفقه ص ٦٣، شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع ١٧٩/١.

(٢) العدة ٤٢٨/٢ - ٤٣٠.

(٣) هو أبو الحسن، علي بن محمد بن سالم التغلبي، الملقب بسيف الدين الأمدى، ولد بآمد سنة إحدى وخمسةائة، وكان خنبلي المذهب في أول اشتغاله بالعلم، ثم انتقل إلى مذهب الإمام الشافعي، وقد بلغ شأواً عظيماً في طلب العلم، ومن مصنفاته: كتاب «أبكار الأفكار» وكتاب «دقائق الحقائق». ولد بآمد سنة إحدى وخمسةائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وثمانين وخمسةائة. (انظر الطبقات الكبرى ١٢٩/٥، وفيات الأعيان ٢٩٣/٣، شذرات الذهب ١٤٤/٥، الفتح المبين ٥٧/٢).

(٤) الإحكام ١١٤/١.

(٥) التحرير بشرح التقرير والتخيير ١٣٨/٢.

وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى: (فأما النهي عن الأشياء على البدل فهو أن يقال للإنسان: لا تفعل هذا إن فعلت ذلك، أو لا تفعل ذلك إن فعلت هذا، وذلك بأن يكون كل واحد منهما مفسدة عند الآخر، وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما)^(١).

ومعنى كلام أبي الحسين البصري في ذلك: أن المحظور في المحرم المخير فعل الاثنين معاً، ويجوز فعل أحدهما منفرداً، وهو بذلك يخالف جمهور المعتزلة في هذه المسألة.

وقد استدل أولئك على ما ذهبوا إليه، فقالوا: إن النهي كالأمر في باب الكف، فلو قال: «تصدق بدرهم أو دينار» لم يقتض الجمع بينهما، كذلك ها هنا.

وغاية هذا الدليل:

قياس المحرم المخير على الواجب المخير، فكما أن المكلف في الواجب المخير يجب عليه فعل واحد لا بعينه، فكذلك في المحرم المخير يجب عليه الكف عن واحد لا بعينه.

فلو قال السيد لعبده: «لا تأكل هذا أو هذا»، أو قال: «لا تدخل هذه الدار أو تلك»، اقتضى أحدهما، ولم يقتض المنع من الكل، ولا يترتب على ذلك محال عقلي^(٢).



(١) المعتمد ١/١٧٠.

(٢) انظر العدة ٢/٤٢٨، التمهيد ١/٣٦٨، الوصول إلى الأصول ١/١٩٩ - ٢٠٠، الإحكام

١/١١٤، شرح الكوكب المنير ١/٣٨٨.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

هذه المسألة كمسألة الواجب المخير، إذ التخيير ثابت في الكل، إلا أن التخيير هنا في الترك، والتخيير هناك في الفعل.

وكما نفى المعتزلة جواز أن يكون الواجب أحد أمرين لا بعينه، فقد نفوا جواز أن يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه.

وما ثبت في تلك المسألة من الاعتراض والمناقشة يثبت هنا، وبناء على ذلك فإن المعتزلة يناقشون على أدلتهم في هذه المسألة بما يلي:

أولاً: يناقشون على دليلهم الأول، الذي قالوا فيه: إن النهي إذا ورد بأشياء على جهة التخيير، فإنه يقتضي المنع من الكل، إذ يلزم من قبح الأول قبح الثاني، وإلا أدى إلى محال عقلي من حيث يكون الفعل حسناً قبيحاً في وقت واحد، من وجهين:

(أ) أنه لا يلزم ما ذكرتموه، فليس يمتنع أن يكون الفعل متصفاً بصفة الحسن في حالة، متصفاً بصفة القبح في حالة أخرى، ألا ترى أن من ترك الصلاة على الميت عند صلاة غيره، لم يكن الترك قبيحاً، لأنه وقع حالة فعل غيره، ولو ترك الصلاة على الميت وترك كافة المسلمين الصلاة عليه، كان تركه في هذه الحالة قبيحاً؟ فكذلك هنا إذا فعل أحد ما اشتمل عليه المحرم المخير وترك الآخر، فليس يلزم من كون الشيء منهياً عنه مع غيره أن يكون منهياً عنه بانفراده، ولهذا فإن

الأخت إذا كانت تحت الإنسان لم يجر له أن ينكح أختها، وإن لم تكن تحته جاز أن يتزوج أختها.

(ب) لو تنزلنا معكم على أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده، فليس مستحيلاً أن يعلم الله تعالى أن مفسدة المكلف في الإقدام على فعل الكل، فأما إذا فعل الأول وامتنع عن الآخر لم يكن في ذلك مفسدة.

ثانياً: ويناقشون على دليلهم الثاني، وهو تمسكهم بالآية الكريمة: بأن مقتضى هذه الآية إنما هو تحريم أحد الأمرين لا بعينه على وجه التخيير، وأما الجمع بين التحريم هاهنا فإنه مستفاد من دليل آخر، لأن الأثم والكفور يأمران بالمعصية، فلا تجوز طاعتهما^(١).

ثالثاً: ويناقشون على دليلهم الثالث، وهو ما ادعوه من الإجماع اللغوي: بأن هذا الإجماع غير مُسلم لكم، فإن المتقرر عند أهل اللغة أن استخدام «أو» في مثل هذا الأسلوب يكون للتخيير لا للجمع^(٢). وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجوز أن يكون الواجب تركه في المحرم المخير واحداً لا بعينه.

(١) ذكر فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي - حفظه الله - في تعليقه على الأحكام للآمدي، أن «أو» المذكورة في الآية الكريمة السابقة، يظهر أنها للتنويع وليست للتخيير، فقال: (الظاهر أن المعنى: لا تطع كل من كان مرتكباً للإثم أو الكفر في إثمه أو كفره. فإن تعليق النهي بكل من الوصفين يدل على أن كلا منهما علة مستقلة للتحريم، موجبة الحذر من كل منهما على السواء، فليست «أو» للتخيير، بل للتنويع، أي لبيان نوعين من الإجماع، كل منهما يوجب الحذر من ارتكبه، وتحريم طاعته فيه) انظر الأحكام ١١٤/١، هامش رقم «٣».

وهذا الذي ذكره الشيخ تعليقاً هو الذي أراه مناسباً لظاهر هذه الآية الكريمة.

(٢) انظر: التبصرة ص ١٠٤، التمهيد ١/٣٦٨ - ٣٦٩، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٠، الأحكام ١١٤/١.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

يترجح لدي في هذه المسألة، ما ترجح لدي في المسألة التي قبلها، إذ مخرج المسألتين واحد، بجامع التخيير في كل.

وبناء عليه، فإنني أرى جواز ورود النهي متعلقاً بأشياء على وجه التخيير، ويقتضي حينئذ تحريم واحد منها لا بعينه، إذ لا يترتب على ذلك محال عقلي.

قال الأمدي رحمه الله تعالى: (لا مانع من ورود النهي بقوله: «لا تكلم زيداً أو عمراً، وقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه، ولست أحرم عليك الجميع، ولا واحداً بعينه»، فهذا لَوْ وَرَدَ كان معقولاً غير ممتنع، ولا شك أنه إذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاميهما، ولا كلام أحدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه، فلم يبق إلا أن يكون المحرم أحدهما لا بعينه)^(١).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

لا يوجد للخلاف في هذه المسألة ثمرة عملية لأن مسألة «المحرم المخير» فرضها الأصوليون تخريباً على مسألة «الواجب المخير» ولم يرد في الشرع المطهر نص يدل على التخيير في النهي كما ورد ما يدل على التخيير في الأمر.

(١) انظر الإحكام ١١٤/١.

المبحث الرابع المباح ليس مأموراً به

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي الكعبي في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو القاسم الكعبي المعتزلي أن المباح مأمور به شرعاً^(١).
ولهذا قال: (لا مباح في الشرع)^(٢).

وقد استدل لذلك، فقال: إن كل فعل يشار إليه هو في عينه ترك لمحظور، وترك المحظور واجب، فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور^(٣).

(١) انظر البرهان ٢٩٤/١، المنحول ص ١١٦، الوصول إلى الأصول ١٦٧/١، الإحكام ١٢٤/١، المحصول ٣٤٩/٢/١، الإبهام شرح المنهاج ١٣٠/١، نهاية السؤل ٢٥٠/١، التقرير والتحير ١٤٤/٢، تيسير التحرير ٢٢٦/٢، بيان المختصر ٣٩٩/١، المختصر في أصول الفقه ص ٦٥.

(٢) انظر البرهان ٢٩٤/١، الإحكام ١٢٤/١.

(٣) انظر البرهان ٢٩٤/١.

ومعنى هذا الدليل:

أن الاشتغال بفعل المباح وسيلة من وسائل ترك المحرم، وما أدى إلى ترك المحرم فهو واجب، فالمباح على ذلك يكون واجباً.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين من معتزلة وغيرهم أن المباح غير مأمور به شرعاً، إذ لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ولا مدح ولا ذم.

قال القاضي عبد الجبار: (فأما الحَسَن فقد يوصف بأنه مباح إذا عرف فاعله بأنه لا تبعة عليه فيه، وأنه لا يستحق به الذم ولا المدح)^(١).

وقال الباجي رحمه الله تعالى: (إذا ثبت أن الأمر له صيغة تختص به، فالذي عليه محققو أصحابنا أن الإباحة ليست بأم)^(٢).

وقال الغزالي رحمه الله تعالى: (الشرعية تشتمل على المباح)^(٣).

وقال ابن قدامة^(٤) رحمه الله تعالى: (وَحَدُّهُ - أي المباح - ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بدم فاعله ولا مدحه، وهو من الشرع)^(٥).

وقد استدل هؤلاء، على أن المباح من الشريعة، وأنه غير مأمور به،

بدليلين:

(١) المغني ٩٧/١٧.

(٢) إحكام الفصول ص ١٩٣.

(٣) المنحول ص ١١٦، المستصفى ٧٥/١.

(٤) هو موفق الدين، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي، ولد بجماعيل سنة إحدى وأربعين وخمسة، حفظ القرآن وهو صغير، وكان ورعاً، زاهداً، تقياً، وكان يفهم الخصوم بالحجج والبراهين، وانتهت إليه معرفة فروع المذهب وأصوله، ومن مصنفاته: كتاب «البرهان في مسألة القرآن» في أصول الدين، وكتاب «مختصر العلل للخلال» في الحديث، وكتاب «المغني» في الفقه، وكتاب «روضة الناظر» في أصول الفقه، وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة عشرين وستمائة.

(انظر شذرات الذهب ٨٨/٥ - ٩٢، الفتح المبين ٥٣/٢).

(٥) روضة الناظر ص ٣٧.

الدليل الأول:

قالوا: إن الواجب لا يجوز تركه، والمباح يجوز تركه، فلو كان المباح مأموراً به لما جاز تركه، ولكن تاركه معرضاً نفسه للعقاب، فلما لم يجب بتركه شيء، دل على أنه غير مأمور به، وإنما هو مأذون في فعله من غير ترتب ثواب ولا عقاب.

الدليل الثاني:

قالوا: إن الأمة مجمعة على أن المباح من الأحكام الشرعية، فإنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع^(١).

(١) انظر البرهان ٢٩٥/١، الوصول إلى الأصول ١٦٧/١، الإحكام ١٢٤/١، المحصول ٣٤٨/٢/١، روضة الناظر ص ٣٧، الإبهام شرح المنهاج ١٣٠/١.

المطلب الثالث
دراسة وتقويم رأي الكعبي في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي الكعبي في هذه المسألة:
رأي الكعبي في هذه المسألة مبني على أن النهي عن الشيء أمر
بضد من أضداده، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقوله: (لا مباح في الشرع)، يحتمل وجهين:

الوجه الأول:

أنه ليس فعل من أفعال المكلفين بمباح شرعاً.

وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبي جماعة من الأصوليين، منهم
الغزالي، حيث قال: (المباح من الشرع، وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه
ليس من الشرع، إذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك، وذلك
ثابت قبل السمع)^(١).

وابن قدامة حيث قال: (وأنكر بعض المعتزلة ذلك، إذ معنى الإباحة
نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود السمع، فمعنى إباحة
الشيء تركه على ما كان قبل السمع)^(٢).

والأمدي حيث قال: (اتفق المسلمون على أن الإباحة من الأحكام
الشرعية، خلافاً لبعض المعتزلة، مصيراً منه إلى أن المباح لا معنى له سوى
ما انتفى الحرج عن فعله وتركه، وذلك ثابت قبل ورود الشرع، وهو مستمر

(١) المستصفى ٧٥/١.

(٢) روضة الناظر ص ٣٧.

بعده، فلا يكون حكماً شرعياً^(١).

الوجه الثاني:

إن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته، فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام.

وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبي جماعة من الأصوليين، منهم إمام الحرمين حيث قال: (مما يتعلق بالمناهي الرد على الكعبي في مصيره إلى أنه لا مباح في الشريعة. وبني ذلك على أن كل فعل يشار إليه فهو في عينه ترك لمحظور، وترك المحظور واجب فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور)^(٢).

والرازي حيث قال: (إحداهما: الكعبي وأتباعه، فإنه روي في كتب أصحابنا عنهم أنهم قالوا: المباح واجب)^(٣).

والذي أراه ملائماً لظاهر قول الكعبي من هذين الوجهين، هو الوجه الثاني، فيكون كلام الكعبي محمولاً عليه، لأن ما استدل به على هذه المسألة مشعر بذلك، حيث جعل الاشتغال بالمباح وسيلة لترك الحرام، وترك الحرام واجب، فما أدى إليه يكون واجباً^(٤).

ويرى بعض الأصوليين أنه لا مخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٥).

ولهذا فقد عدّ الأمدى رحمه الله تعالى هذه المسألة من مشكلات

(١) الإحكام ١/١٢٤.

(٢) البرهان ١/٢٩٤.

(٣) المحصول ١/٢/٣٤٩.

(٤) انظر الإيهام شرح المنهاج ١/١٣٠ - ١٣١.

(٥) انظر نهاية السؤل ١/٢٥٣.

المسائل، فقال: (وبالجملة، وإن استبعده من استبعده، فهو في غاية العوص والإشكال، وعسى أن يكون عند غيري حله)^(١).

ورغم ذلك، فإن ما استدل به الكعبي هنا، وهو أن كل ما يفعله المكلف فهو واجب من جهة وقوعه تركاً لمحظور.

يناقش عليه: بأن المباح ليس هو نفس ترك الحرام، بل هو شيء به يُترك الحرام، ولا يلزم من كون الترك واجباً أن يكون الشيء المعين الذي يحصل به الترك واجباً، إذا كان ذلك الترك ممكن التحقيق بشيء آخر غير ذلك الأول، لجواز تركه بواجب أو مندوب، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن المباح ليس بواجب^(٢).

وتقرير هذا الرد:

أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح، لجواز تركه بالواجب والمندوب، ففعل المباح أخص من ترك الحرام، والأخص غير الأعم، فلا يكون المباح هو ترك الحرام، بل هو شيء يحصل به تركه لأنه قد يحصل به وبغيره، فكل واحد من الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، وسيلة لترك الحرام، وإذا كان للواجب وسائل متعددة، فإنه يجب واحد منها لا بعينه، لا واحد بخصوصه، فلا يتعين خصوص المباح للوجوب، فتبطل دعوى الكعبي^(٣).

وفي معرض الرد على الكعبي قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (فإن الكعبي زعم أنه لا مباح في الشريعة، لأنه ما من فعل يفعله العبد من المباحات إلا وهو مشغول به عن محرم، والنهي عن المحرم أمر

(١) الإحكام ١٢٥/١.

(٢) انظر المحصول ٣٤٩/٢/١، الإيهام ١٣١/١.

(٣) انظر نهاية السؤل ٢٥١/١، ٢٥٢.

بأحد أضداده، فيكون ما فعله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها. وجوابه: أن يقال: النهي عن الفعل ليس أمراً بضد معين لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم، بل هو نهى عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد، فهو أمر بمعنى مطلق كلي، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمراً بمعين بخصوصه ولا نهياً عنه، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين أي معين كان، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات، فما امتاز به معين عن معين فالخيرة فيه إلى المأمور لم يؤمر به ولم ينه عنه، وما اشتركت فيه المعينات وهو القدر المشترك فهو الذي أمر به الأمر^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح

في تصوري أن ما ذهب إليه الكعبي من أن المباح يقع واجباً ليس صحيحاً من الناحية الشرعية وإن كان صحيحاً من جهة اللوازم العقلية.

لذلك يترجح لدي مذهب الجمهور من أن المباح ليس واجباً شرعياً لكونه مأذوناً فيه ومخيراً بين فعله وتركه من غير إشغار بثواب على الفعل أو عقاب على الترك.

وإذا كانت حالته كذلك فإنه يخالف حقيقة الواجب، إذ الواجب شرعاً ما لا يجوز تركه، بل هو ما أثيب فاعله وعوقب تاركه.

* * *

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

يرى بعض الأصوليين المتأخرين أن الخلاف بين الكعبي والجمهور في هذه المسألة خلاف لفظي لا فائدة منه، فقال: (الخلاف بين الكعبي

(١) بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ١٦٦/١.

وغيره في المباح لفظي، ولذلك قال الأمدي، وابن برهان، وابن الحاجب: إنه لا مخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١).

ومع تقديري لهذا الرأي، فإني أرى أن الخلاف هنا ليس لفظياً بل عملياً إذ يلزم من قول الكعبي بأن «المباح مأمور به» شيان:

الأول: إنكار النوافل والتطوعات، فلا شيء على هذا القول يقع نافلة أو تطوعاً، وإنما يكون واجباً، إذا كان ذريعة لترك المحرم كالزنا.

الثاني: وصف المحرم بالوجوب، إذا كان يشغل عن الإقدام على محرم آخر أشنع منه، فيوصف الزنا بأنه واجب، إذا كان ذريعة لترك القتل.

وهذا لازم فاسد يفضي إلى أن يكون القول بأن المباح مأمور به شرعاً، ساقطاً مهجوراً لأنه خرق لإجماع الأمة^(٢).

□ □ □

(١) سلم الوصول «حاشية على نهاية السؤل» للشيخ محمد بخيت ٢٥٢/١.

(٢) انظر المنحول ص ١١٦.

الفصل الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم فيه

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: دلالة امتثال الأمر على إجزاء المأمور به.

المبحث الثاني: تعلق التكليف بالفعل أو الترك في أول زمان حدوثه.

المبحث الثالث: هل الكف فعل أو أنه تلبس بضد من أضداده؟

المبحث الأول

دلالة امتثال الأمر على أجزاء المأمور به

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في هذه المسألة

فسر الأصوليون معنى الإجزاء في المأمور به بمعنىين:

الأول: إن المراد من كونه مجزئاً، هو أن الإتيان به كاف في سقوط الأمر، إذ لا معنى للإجزاء إلا موافقة الأمر، والامتثال قد حصل فأجزأ.

الثاني: إن المراد من الإجزاء سقوط القضاء، فإذا فعلت العبادة بكمال شروطها، كفت وأجزأت في إسقاط القضاء.

وإذا علم معنى كون الفعل مجزئاً، فقد اتفق الكل على أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به يكون مجزئاً، بمعنى كونه امتثالاً للأمر، وذلك مما لا خلاف فيه.

ولإنما الخلاف في كونه مجزئاً بالمعنى الثاني، وهو سقوط القضاء،
فهذا هو محل النزاع^(١).

(١) انظر: المعتمد ٩٠/١، العدة ٣٠١/١، المنحول ص ١١٧، التمهيد ٣١٦/١، الإحكام ١٧٥/٢، المحصول ٤١٤/٢/١ - ٤١٥، انتهى الوصول والأمل ص ٩٧، نهاية السؤل ٣٨٦/١، إرشاد الفحول ص ١٠٥.

المطلب الثاني

رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار في ذلك، وبيان
أدلتهما

يرى أبو هاشم والقاضي عبد الجبار - كما نقله عنه جمهور
الأصوليين - أن امثال الأمر لا يدل على إجزاء المأمور به^(١).

وقد استدل أبو هاشم على أن امثال الأمر لا يدل على الإجزاء بما
يلي :

الدليل الأول :

قياس الأمر على النهي، فكما أن النهي لا يوجب الفساد، فكذلك
الأمر لا يوجب الإجزاء.

ولهذا فقد حُكي عنه أنه قال : (امثال الأمر لا يوجب الإجزاء، كما لا
يوجب النهي الفساد)^(٢).

الدليل الثاني :

قال : إن كثيراً من العبادات يجب على من شرع فيها إتمامها والمضي
فيها، ولا تجزيه عن المأمور به، كالحجة الفاسدة، والصوم الذي جامع
فيه، والصلاة في آخر الوقت على ظن الطهارة.

(١) انظر المعتمد ٩٠/١، العدة ٣٠٠/١ - ٣٠١، التبصرة ص ٨٥، شرح اللمع ٢٥٣/١،
التمهيد ٣١٦/١، الوصول إلى الأصول ١٥٤/١، الإحكام ١٧٥/٢، المحصول
٤١٥/٢/١، منتهى الوصول والأمل ص ٩٧، الإبهاج ١٨٦/١، نهاية السؤل ٣٨٣/١،
المختصر في أصول الفقه ص ١٠٢، فواتح الرحموت ٣٩٣/١، مناهج العقول ١٥٨/١،
إرشاد الفحول ص ١٠٥.

(٢) نهاية السؤل ٣٨٣/١.

ومعنى هذا الدليل:

إن الأمر لو كان يقتضي الإجزاء، لما طُلب المكلف بقضاء الحج الفاسد، والصوم المجامع فيه، والصلاة المؤداة على ظن الطهارة، مع أنه مأمور بإتمام هذه العبادات.

فالإجزاء معناه عدم المطالبة بالقضاء، وهنا قد طُلب بالقضاء مع وجود الأمر بالإتمام، مما يدل على عدم دلالة الأمر على الإجزاء.

الدليل الثالث:

قال: إن الأمر بالشيء لا يفيد إلا كونه مأموراً به، فاما أن الإتيان يكون سبباً لسقوط التكليف، فذلك لا يدل عليه مجرد الأمر^(١).

(١) انظر المعتمد ٩٢/١، التمهيد ٣١٩/١ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ١٥٤/١، الإحكام ١٧٧/٢، المحصول ٤١٧/٢/١ وما بعدها، الإبهاج ١٨٦/١ وما بعدها، نهاية السؤل ٣٨٣/١، إرشاد الفحول ص ١٠٥.

المطلب الثالث ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار في هذه المسألة، أن امتثال الأمر يدل على إجزاء المأمور به، إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشرطه.

قال أبو الخطاب^(١) رحمه الله تعالى: (امتثال الأمر يدل على الإجزاء، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين)^(٢).

وقال الأمدى رحمه الله تعالى: (مذهب أصحابنا، والفقهاء، وأكثر المعتزلة، أن الإتيان بالمأمور به يدل على الإجزاء)^(٣).

وقال التلمساني^(٤) رحمه الله تعالى: (والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر يقتضي الإجزاء وانقطاع التكليف عند فعل المأمور به)^(٥).

(١) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني الأزجي البغدادي، شيخ الحنابلة في وقته، ولد سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة، وكان إماماً، علامة، ورعاً، صالحاً، وافر العقل، غزير العلم، حسن المحاضرة، جيد النظم، ومن مصنفاته: كتاب «التهذيب» في الفرائض، وكتاب «المهذبة» في الفروع، وكتاب «التمهيد» في الأصول. توفي رحمه الله تعالى سنة عشر وخمسمائة. (انظر تذكرة الحفاظ ١٢٦١/٤، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٦٣٥، طبقات الحنابلة ٢٥٨/٢، المنهج الأحمد ١٩٨/٢، شذرات الذهب ٢٧/٤، كشف الظنون ٢٠٣١/٢).

(٢) التمهيد ٣١٦/١.

(٣) الإحكام ١٧٥/٢.

(٤) هو أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن علي العلوي الشريف الحسني، الفقيه المالكي الأصولي، ولد سنة عشر وسبعمائة، ونشأ بتلمسان، ومن أشهر مصنفاته كتاب «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول».

توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وسبعين وسبعمائة. (انظر الفتح المبين ١٨٢/٢).

(٥) مفتاح الوصول ص ٣١.

وقال أبو الحسين البصري: (ذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يدل على ذلك أي: الأمر يدل على إجزاء المأمور به^(١)).

وبمثل ما صرح به هؤلاء، فقد صرح به غيرهم من الأصوليين^(٢).

وقد استدلل الجمهور على أن امتثال الأمر يدل على الإجزاء، بما يلي:

الدليل الأول:

قول النبي ﷺ للخنزيرية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزيه؟ قالت: نعم»^(٣).

(١) المعتمد ٩٠/١.

(٢) انظر على سبيل المثال: أحكام الفصول ص ٢١٨، التبصرة ص ٨٥، البرهان ٢٥٥/١، الوصول إلى الأصول ١٥٣/١، المحصول ٤١٥/٢/١، منتهى الوصول والأمل ص ٩٧، الإبهاج ١٨٦/١، نهاية السؤل ٣٨٣/١.

(٣) رواه ابن ماجه ولفظه: عن ابن عباس عن أخيه الفضل، أنه كان ردف رسول الله ﷺ غداة النحر، فأتته امرأة من خنعم، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب، أفأحج عنه؟ قال: «نعم، فإنه لو كان على أبيك دين قضيته». (انظر سنن ابن ماجه كتاب المناسك، باب «الحج عن الحي إذا لم يستطع» ٩٧١/٢).

وأصل هذا الحديث في الصحيحين، فقد رواه البخاري في كتاب الحج، (انظر صحيح البخاري ٢١٨/٢).

ومسلم في كتاب الحج. (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٩٧/٩).

ورواه كذلك أبو داود في كتاب المناسك. (انظر سنن أبي داود ٤٠٠/٢).

والترمذي في أبواب الحج. (انظر سنن الترمذي ٢٠٣/٢).

والنسائي في كتاب الحج. (انظر سنن النسائي ١١٧/٥).

وابن خزيمة في كتاب المناسك. (انظر صحيح ابن خزيمة ٣٤١/٤).

والإمام مالك في كتاب الحج. (انظر الموطأ ص ٢٤٧).

وجه الدلالة:

إن هذه المرأة عقلت من الأداء ما يوجب الإجزاء، فكان هذا أصلاً مقررًا عند النبي ﷺ وعندها، ولهذا ردها إليه فأقرت به، فدل على أن امتثال الأمر يحصل به الإجزاء.

الدليل الثاني:

قالوا: إنه أتى بما أمر به، فوجب أن يخرج عن عهدة التعبد بالأمر، وعاد كما كان قبل الإجزاء، إذ الأصل براءة الذمة، ولأن الأمر إنما دل على الامتثال بأداء ما أمر به، ولا معنى للإجزاء إلا حصول الامتثال^(١).

الدليل الثالث:

قالوا: لا يحسن من الحكيم أن يقول لعبده: «افعل كذا، فإذا فعلته كما أمرتك لم يجزئك، وعليك القضاء».

لما في ذلك من التناقض، فلما لم يجز أن يصرح به، لم يكن معقولاً منه^(٢).

وإذا كان ذلك لا يحسن من الحكيم، فكيف يحسن في شرع أحكم الحاكمين؟

وعليه فإن امتثال الأمر على الوجه الذي أمر به الشارع، يحصل به الإجزاء، ويسقط به القضاء.

(١) في تصوري أن تولهم: «ولا معنى للإجزاء إلا حصول الامتثال».

إن أرادوا به أن مجرد الامتثال للأمر يحصل به الإجزاء، فهو غير مستقيم، لأن مجرد امتثال الأمر لا يدل على الإجزاء، فالامتثال شيء والإجزاء شيء آخر، فمن صلب مثلاً بغير طمأنينة، يكون قد امتثل الأمر بأدائه الصلاة، إلا أن هذه الصلاة لم تقع موقع الإجزاء الشرعي، وذلك للإخلال بركن عظيم من أركانها وهو الطمأنينة.

(٢) انظر العدة ٣٠١/١، التمهيد ٣١٧/١، وما بعدها، الوصول إلى الأصول ١٥٤/١، المحصول ٤١٥/٢/١، روضة الناظر ص ٢٠٥ - ٢٠٦، إرشاد الفحول ص ١٠٥.

المطلب الرابع

دراسة وتقويم رأي أبي هاشم،
والقاضي عبد الجبار في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي هاشم، والقاضي عبد الجبار في هذه المسألة:

رأي أبي هاشم في هذه المسألة، مبني على أن الأمر بالعبادة إنما دل على وجوب الامتثال فقط، أما سقوط القضاء فإنه لم يتعرض له بشيء، فيحتاج إلى دليل آخر يدل على عدم قضاء تلك العبادة.

وأما رأي القاضي عبد الجبار فيها، فإن ما نقله عنه جمهور الأصوليين من القول بعدم الإجزاء، فيه نظر، ويحتاج في تصوري إلى تحقيق، لأن حكايتهم عنه هذا القول تفيد عدم الإجزاء مطلقاً، والحق في ذلك أنه لم يقل بعدم الإجزاء مطلقاً، وإنما قيد عدم الإجزاء بما لو أخل المكلف بشرط من شروط العبادة، فلم يأت بها تامة، ويؤيد ذلك ما ذكره هو عن نفسه في كتابه «المغني» حيث قال: (ومن حكم الأوامر إذا وردت بعبارة على شرط أن يكون ذلك الفعل إذا أداه المكلف على شرطه أن يكون مجزئاً عن فاعله، وإنما يخرج عن أن يكون مجزئاً لاختلال في شرطه، مثل الذي ثبت بالدليل في الحج الفاسد أن لطوء الفساد عليه يجب فيه القضاء، والصلاة التي يجب فيها القضاء إذا علم أنها أديت لا بطهارة، إلى ما شاكل ذلك)... إلى أن قال: (والذي ذكرناه في أصول الفقه في الظاهر كأنه مخالف لهذه الجملة، وليس الأمر كذلك، لأننا أردنا بقولنا: إن المأمور به لا يجب أن يكون مجزئاً، إذا كان مأموراً بإتمامه مع اختلال حاصل في أدائه

أولاً وآخرأ، فقلنا: إن الأمر بذلك لا يمنع من القول بأنه غير مجزئ، فكذلك فقد يصح ذلك إذا أداه وهو ظان للشرط، فإذا انكشف له أن الشرط لم يحصل، يلزمه القضاء، ويوصف الأول بأنه غير مجزئ، فعلى هذه الطريقة يصح في المأمور به ألا يكون مجزئاً، فأما إذا أدى على شروطه قطعاً، فالحال فيه على ما قدمناه، فعول على هذه الجملة إن شاء الله^(١).

ونقل عنه أبو الحسين البصري أنه قال: (إن معنى قولنا: إن الصلاة فاسدة، أنه يلزم قضاؤها، ومعنى أنها صحيحة أنه لا يلزم قضاؤها)^(٢).

ومفاد ذلك أن القاضي عبد الجبار يرى أن العبادة لا تكون مجزئة في حالة الإخلال بما تتوقف عليه صحتها، كالإخلال مثلاً بشرط من شروطها، وعليه فلا يتحقق الخلاف في ذلك بين القاضي عبد الجبار وبين جمهور الأصوليين.

وما نقله عنه الأصوليون في كتبهم من القول بعدم الإجزاء، يحتمل أن يكون قد ذكره في كتاب آخر من كتبه، كما صرح بذلك الأمدي حيث قال: (وإنما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزئاً بالاعتبار الآخر، وهو أنه لا يسقط القضاء ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء، وهو مصرح به في عمده^{(٣)(٤)}).

وعلى فرض صحة هذا الاحتمال، فلإني أرجح عدول القاضي عبد الجبار عنه إلى ما سبق تحقيقه، يؤيد ذلك عبارة القاضي نفسه في خاتمة كلامه السابق حيث قال: (فعول على هذه الجملة إن شاء الله)، أي:

(١) المغني ١٢٥/١٧ - ١٢٦.

(٢) انظر المعتمد ١٧١/١.

(٣) يقصد به كتاب «العمد» وهو أحد مؤلفات القاضي عبد الجبار المفقودة.

(٤) الإحكام ١٧٥/٢.

أن المأمور به إذا أُدِّي بكمال وصفه وشرطه فإنه يقع موقع الإجزاء الشرعي المسقط للقضاء.

ويحتمل أن ما حكاه عنه الأصوليون في كتبهم من القول بعدم الإجزاء، إنما كان نتيجة فهم خاطيء لظاهر كلام القاضي عبد الجبار، وهذا هو الذي يتبادر لي، وهو ما أشار إليه القاضي بقوله: (والذي ذكرناه في أصول الفقه، في الظاهر كأنه مخالف لهذه الجملة، وليس الأمر كذلك).

وإذا انتفى الخلاف بين القاضي عبد الجبار، وبين جمهور الأصوليين في هذه المسألة، بقي الخلاف قائماً بينهم وبين أبي هاشم فيها.

وبناء على ذلك فإن ما استدل به أبو هاشم على عدم دلالة امتثال الأمر على إجزاء المأمور به، مناقش عليه بما يلي:

أولاً - يناقش على الدليل الأول:

بأنه قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق باطل، وبيان الفرق من وجهين:

(أ) الوجه الأول:

إن حقيقة الأمر تخالف حقيقة النهي، فحقيقة الأمر طلب الفعل، وحقيقة النهي طلب الكف.

(ب) الوجه الثاني:

إن النهي يدل على أنه منعه من فعله، وذلك لا ينافي أن نقول: إنك لو أتيت به لجعله الله تعالى سبباً لحكم آخر.

أما الأمر فلا دلالة فيه إلا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة، فإذا أتى به فقد أتى بتمام المقتضى، فوجب ألا يبقى الأمر بعد ذلك مقتضياً لشيء آخر.

ثانياً - ويناقش على الدليل الثاني:

بأن تلك الأفعال مجزئة بالنسبة إلى الأمر الوارد بإتمامها، وغير مجزئة بالنسبة إلى الأمر الأول، لأن الأمر الأول اقتضى إيقاع المأمور به لا على هذا الوجه الذي وقع، بل على وجه آخر، وذلك الوجه لم يوجد بعد، والمسألة مفروضة فيمن فعل ما أمر به على الوجه الذي أمر به، ومتى كان فيه خلل لم يتحقق معنى الامتثال.

ثالثاً - ويناقش على الدليل الثالث:

بأن الإتيان بتمام المأمور به، يوجب ألا يبقى الأمر مقتضياً بعد ذلك، وهذا هو المراد بالإجزاء^(١). وإذا تقرر ذلك، فإن امتثال الأمر يدل على إجزاء المأمور به، إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشرطه.

* * *

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

من خلال العرض السابق لرأي أبي هاشم، وموقف المخالفين له في هذه المسألة، واتضح أدلة الفريقين، يترجح لدي أن امتثال الأمر يدل على إجزاء المأمور به إذا أتى به المأمور مستكماً شروطه وأركانه، إذ لا معنى للإجزاء إلا كون الفعل قد جيء به على الوجه الشرعي الصحيح، وإذا كان كذلك سقط القضاء، لأن القضاء استدراك لما فات من المأمور به، وإذا جيء بالمأمور به على وجه لم يفت منه شيء فلا استدراك حينئذ حتى يلزم القضاء، إذ لزوم القضاء إنما يكون في الفعل الذي لم يقع على الوجه الذي أمر به الشارع.

(١) انظر العدة ٣٠١/١ وما بعدها، التمهيد ٣١٩/١ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ١٥٤/١، الإحكام ١٧٧/٢، المحصول ٤١٨/٢/١ وما بعدها، نهاية السؤل ٣٨٥/١ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ١٠٥.

فإذا اختل في الفعل بعض شروطه أو بعض أركانه، فإنه لا يكون صحيحاً، وتبعاً لذلك فلا يحصل به الإجزاء المبرىء للذمة، فيتعين القضاء.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

في تصوري أن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي، كما قال الجويني رحمه الله تعالى: (ولست أرى هذه المسألة خلافية)^(١).

وذلك لأن الكل متفق على أن المفعول أولاً كفى في سقوط الطلب، لأن المكلف لا يُطالب إلا بما في وسعه، فلا يكون ما يطلب ثانياً بأمر جديد هو نفس ما طلب أولاً بالأمر الأول، بل ما طلب ثانياً بذلك الأمر الجديد هو مثل الأول، وكونه يسمى قضاء كما يقول أبو هاشم، أو لا يسمى قضاء بل هو واجب مستأنف كما يقول به غيره، مجرد خلاف في التسمية لا تنهض به فائدة.

ولم يعهد من الشارع الحكيم أنه أمر بفعل عبادة ثانياً بطريق اللزوم بعد أن أدت على وجهها الصحيح^(٢).

(١) البرهان ٢٥٧/١.

(٢) انظر سلم الوصول ٣٨٤/١ وما بعدها.

المبحث الثاني

تعلق التكليف بالفعل أو الترك في أول زمان حدوثه
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في المسألة

قبل الشروع فيما يتعلق بهذه المسألة، أحب أن أحرر محل النزاع فيها، فأقول: إن التكليف بالفعل لا يخلو من ثلاث حالات:

١ - الحالة الأولى: أن يتوجه التكليف بالفعل بعد مباشرته.

٢ - الحالة الثانية: أن يتوجه التكليف بالفعل عند مباشرته.

٣ - الحالة الثالثة: أن يتوجه التكليف بالفعل قبل مباشرته.

أما بالنسبة للحالة الأولى فقد اتفق الجميع على أن التكليف بالفعل لا يتوجه بعد مباشرته، وذلك لما فيه من طلب تحصيل الحاصل: وهو محال. وهذا مما لا نزاع فيه. وإنما النزاع وقع في الحالة الثانية والثالثة، بمعنى هل يتوجه التكليف عند المباشرة، أو قبلها؟

وإذا توجه قبلها، فهل يستمر إلى وقتها، أم لا؟

والمراد بوقت المباشرة: لحظة بروز الفعل من العدم إلى الوجود،
لا لحظة حصوله بالفعل^(١).

وهذا ما سوف نتعرف من خلاله فيما بعد على رأي المعتزلة
ومخالفهم.

(١) انظر المعتمد ١٦٦/١ - ١٦٧، الإحكام ١٤٨/١، المحصول وتعليق الدكتور طه جابر
العلواني عليه ٤٥٦/٢/١، ٤٥٨. ٤٦١، المحل على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه
٢١٦/١ - ٢١٧.

المطلب الثاني رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أن الفعل الحادث في حال حدوثه ليس مأموراً به^(١).

وهذا يعني أن الأمر لا بد أن يتوجه قبل المباشرة، ولا فرق عندهم بين أن يكون المأمور متمكناً من الفعل من حين الأمر إلى وقت الفعل، أو غير متمكن من حين الأمر^(٢).

إذ من شرط حسن الأمر عندهم ألا يكون ابتداء وجوده مقارناً لحال الفعل^(٣).

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (يجب أن يكون تعالى أمراً ومريداً من المكلف الفعل قبل حال الفعل، كما يجب أن يمكنه من الفعل قبل حاله، ويعرفه حال الفعل قبل وقته)^(٤).

وقال أبو الحسين البصري: (وعندنا أن الأمر لا يجوز أن يتبدى به في حال الفعل، بل لا بد من تقدمه قدراً من الزمن يمكن من الاستدلال به على وجوب المأمور به، أو كونه مرعياً فيه، ويقع الفعل في حال وجوبه فيه، ولا يجوز تقدمه على ذلك إلا لغرض، ويجوز أن يتقدم على ذلك الغرض مصلحة، ولا فرق بين أن يكون المأمور متمكناً من الفعل من حين الأمر إلى وقت الفعل، أو غير متمكن من حين الأمر)^(٥).

(١) انظر المغني ٣٠١/١١، المعتمد ١٦٦/١، البرهان ٢٧٦/١، المنخول ص ١٢٢، الوصول إلى الأصول ١٧٤/١، الإحكام ١٤٨/١، المحصول ٤٥٦/٢/١، السودة ص ٧٠، الإبهاج ١٦٤/١.

(٢) انظر المعتمد ١٦٦/١ - ١٦٧.

(٣) انظر المرجع السابق ١٦٥/١.

(٤) المغني ٣٠١/١١.

(٥) المعتمد ١٦٦/١ - ١٦٧.

وقد استدل أبو الحسين البصري للمعتزلة في ذلك، فقال: (والدليل على وجوب تقدمه القدر الذي ذكرناه: أنه لو لم يتقدمه هذا القدر، لم يتمكن المكلف أن يعلم وجوب الفعل قبل وقته، فيدعوه إلى فعله على نية الوجوب، في الوقت الذي وجب عليه إيقاعه فيه، وذلك تكليف ما لا يطاق)^(١).

ومعنى هذا الدليل:

أن تعلق الأمر بالفعل الحادث مستحيل، إذ ليس متعلقاً للقدرة، لأن القدرة لا تتعلق بالموجود، والحادث في حال حدوثه موجود، ولا يكون متعلقاً بالطلب، لأن الموجود لا يطلب إيجاده، وما لا يكون مقدوراً لا يكون مأموراً به، وإلا لكان تكليفاً بما لا يطاق^(٢).

(١) المرجع السابق ١٦٧/١.

(٢) انظر البرهان ٢٧٦/١، المنحول ص ١٢٣، الوصول إلى الأصول ١٧٥/١، المحصول ٤٥٩/٢/١.

المطلب الثالث ذكر الرأي المخالف بأدلة

المخالفون رأي المعتزلة في هذه المسألة على فريقين:

الفريق الأول:

يرى أن الفعل الحادث في حال حدوثه مأمور به.

قال الجويني رحمه الله تعالى: (ذهب الأصوليون من أصحاب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه إلى أن الفعل في حال الحدوث مأمور به)^(١).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى: (الفعل الحادث في حال حدوثه مأمور به)^(٢).

وقال الأمدي رحمه الله تعالى: (اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه، فأثبت أصحابنا، ونفاه المعتزلة)^(٣).

وقال الرازي رحمه الله تعالى: (ذهب أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حال زمان الفعل، وقبل ذلك فلا أمر، بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً به)^(٤).

الفريق الثاني:

يرى أن التكليف بالفعل كما يكون قبل المباشرة، فإنه يكون متوجهاً

(١) البرهان ٢٧٦/١.

(٢) الوصول إلى الأصول ١٧٤/١.

(٣) الإحكام ١٤٨/١.

(٤) المحصول ٤٥٦/٢/١.

حال المباشرة أيضاً^(١) .

واستدل الفريق الأول على أن الفعل الحادث مأمور به في حال حدوثه، فقالوا: إن الفعل في أول زمان حدوثه مقدور، وإذا كان مقدوراً أمكن تعلق التكليف به، لأن كل ما تعلقت القدرة به، تعلق الأمر به^(٢)،

واستدل الفريق الثاني فقالوا: إن المكلف في حال تركه المأمور به هو مباشر للترك، والترك فعل، وهو حرام لإفضائه إلى إهمال الواجب، فيكون قد باشر الترك فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك، فصح أن يكون مكلفاً حال المباشرة من هذه الناحية، لأن العبد مستطيع قبل الفعل ومع الفعل^(٣).

* * *

(١) انظر الإبهاج ١٦٨/١ - ١٦٩، مجموع الفتاوى ٤٨٠/٨.

(٢) انظر الوصول إلى الأصول ١٧٥/١، الإحكام ١٤٨/١، المحصول ٤٥٦/٢/١ وما بعدها.

(٣) انظر الإبهاج ١٦٨/١ - ١٦٩، مجموع الفتاوى ٤٨٠/٨.

المطلب الرابع

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
هذه المسألة كما يقول ابن السبكي رحمه الله تعالى: (من مشكلات
المواضع، وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول)^(١).

ورأي المعتزلة فيها مبني على أصلهم في استحالة تعلق الأمر
بالحادث من حيث قالوا: إن القدرة لا تقارن المقدور، وأنها كالوصلة إلى
الفعل، كالقوس فإنها إنما وجب تقدمها على الإصابة لما كانت وصلة
إليه^(٢).

وما احتجوا به هنا من أن القول بجواز تعلق التكليف به في أول زمان
حدوثه يلزم منه الأمر بإيجاد الموجود وهو محال.

يناقشون عليه: بأن القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ومستلزمة
له، ولا امتناع في كون المؤثر مقارناً للأثر، كما في سائر المؤثرات
الموجبة.

والحادث في حال حدوثه طاعة، فإذا كان طاعة كان مأموراً به، لأن
الطاعة موافقة الأمر^(٣).

(١) الإيهاج شرح المنهاج ١٦٤/١.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٤١٠.

(٣) انظر الوصول إلى الأصول ١٧٥/١، الإحكام ١٤٩/١، المحصول ٤٥٩/٢/١، إرشاد
الفحول ص ١١.

وإذا كان الأمر كذلك، كان الفعل الحادث في حال حدوثه مأموراً به، وهو المطلوب.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

بعد أن تقرر ما سبق، يترجح لدي في هذه المسألة أن التكليف بالفعل كما يكون متوجهاً قبل المباشرة، فإنه يكون متوجهاً حال المباشرة أيضاً، لأن المكلف في حال تركه المأمور به هو مباشر للترك، والترك فعل، وهو حرام لإفضائه إلى إهمال الواجب، فقد باشر الترك، فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك، فصح أن يكون مكلفاً حال المباشرة من هذه الناحية^(١).

وقد صرح سلف الأمة وأئمتها بأن العبد مستطيع قبل الفعل ومع الفعل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وصرحوا - أي سلف الأمة وأئمتها - أن الاستطاعة المتقدمة على الفعل تصلح للضدين، وإن كان العبد حين الفعل مستطيعاً أيضاً عندهم، فهو مستطيع قبل الفعل ومع الفعل، وهو حين الفعل لا يمكنه أن يكون فاعلاً تاركاً، فلا يقولون: إن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل كقول المعتزلة، ولا بأنها لا تكون إلا مع الفعل كقول المجبرة، بل يكون مستطيعاً قبل الفعل وحين الفعل)^(٢).

(١) انظر الإبهاج ١/١٦٨ - ١٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٤٨٠.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

يظهر لي من خلال النزاع السابق في هذه المسألة، أن الخلاف فيها عري عن الفائدة.

وفي ذلك يقول الغزالي رحمه الله تعالى: (وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من الوجود؟

اختلفوا فيه، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره^(١).

ونقل في «المسودة» عن ابن برهان^(٢) رحمه الله تعالى، أنه صرح بأن الخلاف في هذه المسألة لفظي، فقال: (والخلاف لفظي)^(٣).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى عن هذه المسألة: (والمسألة دخيلة في هذا العلم، والكلام فيها مما لا يكثر جدواه)^(٤).

(١) المستصفى ٨٦/١.

(٢) ما نقل عن ابن برهان في المسودة من تصريحه بأن الخلاف لفظي، لم أعر عليه في كتابه المطبوع «الوصول إلى الأصول» ولعله ذكر ذلك في أحد كتبه الأخرى التي لم يتيسر لي الاطلاع عليها.

(٣) المسودة ص ٧٠.

(٤) الإيهام ١٦٨/١.

المبحث الثالث

هل الكف فعل أو أنه تلبس بضد من الأضداد؟

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو هاشم المعتزلي أن كف النفس عن المنهي عنه ليس بفعل، مع قطع النظر عن التلبس بضد من أضداده، وأن ذلك مقدور للمكلف فيتناوله التكليف لأنه جهة الاستحقاق^(١).

واستدل لذلك، فقال: إن تارك الزنا يُمدح بتركه حتى مع الغفلة عن ضدية ترك الزنا^(٢).

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٨، المستصفى ٩٠/١، الإحكام ١٤٧/١، المحصول ٥٠٥/٢، البلب في أصول الفقه ص ١٧، الإيهام ٦٩/٢، نهاية السؤل ٣٠٥/٢، التمهيد ص ٩٩، شرح الكوكب المنير ٤٩٣/١، فوائح الرحمت ١٣٤/١.
(٢) انظر الإيهام ٦٩/٢، نهاية السؤل ٣٠٧/٢، شرح الكوكب المنير ٤٩٣/١، فوائح الرحمت ١٣٤/١.

ومعنى هذا الدليل:

إن من دعاه الداعي إلى فعل الزنا، فلم يفعله، فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن، من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا، حتى ينسب المدح إليه، فعلمنا أن هذا العدم يصلح أن يكون متعلق التكليف.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي أبي هاشم في هذه المسألة، أن كف النفس عن المنهي عنه فعل، وعليه يكون التكليف في المنهي عنه تكليفاً بفعل.

قال الأمدى رحمه الله تعالى: (اتفق أكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو من كسب العبد من الفعل، وكف النفس عن الفعل، فإنه فعل)^(١).

وقال الطوفي^(٢) رحمه الله تعالى: (لا تكليف إلا بفعل، ومتعلقه في النهي كف النفس، وقيل: ضد المنهي عنه)^(٣).

وقال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى: (أكثر المتكلمين لا تكليف إلا بفعل، وهو في النهي كفه النفس عن المنهي)^(٤).

وقال أمير بادشاه^(٥) رحمه الله تعالى: (إن المكلف به ليس العدم

(١) الإحكام ١٤٧/١.

(٢) هو نجم الدين أبو الربيع، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري ثم البغدادي، الحنبلي الأصولي المتقن، ولد سنة بضع وسبعين وستمائة بقرية طوفا، وأخذ عن عدد من العلماء، ثم حج وجاور بالخرمين الشريفين، ومن مصنفاته: كتاب «الأكسير في قواعد التفسير» وكتاب «الرياض النواضر في الأشباه والنظائر» وكتاب «بغية الواصل إلى معرفة الفواصل» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة ست عشرة وسبعائة. (انظر شذرات الذهب ٣٩/٦، الفتح المين ١٢٠/٢).

(٣) البلبل في أصول الفقه ص ١٧.

(٤) التحرير بشرح التقرير والتجوير ٨١/٢.

(٥) هو محمد أمين بن محمود البخاري، فقيه حنفي محقق من أهل بخارى، كان نزيلاً بمكة، له عدة تصانيف منها: كتاب «تيسير التحرير» في أصول الفقه، وكتاب «نجاح الوصول في علم =

الأصلي، بل هو كف النفس عن ميلها إلى المنهي عنه، والكف فعل^(١).
 واستدل الجمهور على أن الكف فعل، فقالوا: إن النهي تكليف،
 والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون
 مقدوراً، لأن القدرة لا بد لها من أثر وجودي، والعدم نفي محض، فيمتنع
 إسناده إليها، ولأن العدم الأصلي حاصل، والحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً.
 وإذا ثبت أن مقتضى النهي ليس هو العدم، ثبت أنه أمر وجودي ينافي
 المنهي عنه، وهو كف النفس، أو فعل الضد^(٢).

* * *

= الأصول، وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة اثنتين وسبعين وتسعمائة.
 (انظر كشف الظنون ٢٤٩/٦، الأعلام للزركلي ٤١/٦).

(١) تيسير التحرير ١٣٥/٢.

(٢) انظر الإحكام ١٤٨/١، المحصول ٥٠٥/٢/١، الإيجاج ٧٠/٢، نهاية السؤل
 ٣٠٦/٢-٣٠٧، التمهيد للأسنوي ص ٩٨-٩٩، شرح الكوكب المنير ٤٩٣/١.

المطلب الثالث
دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة:
رأي أبي هاشم في هذه المسألة مبني على أن متعلق التكليف عنده
في باب النهي هو العدم الأصلي، فيكون المطلوب بالنهي هو نفس ألا
يفعل المنهي عنه، وهذا مقدور عليه، لأن العدم الذي لا يقدر عليه إنما هو
العدم المطلق لا العدم المضاف.

وإنما كان ذلك مقدوراً عليه عنده نظراً إلى أنه كما يمكن المكلف
فعل الزنا، فكذلك يمكنه أن يترك ذلك الفعل على عدمه الأصلي وألا
يغيره، فعدم التغيير أمر مقدور له، وإذا كان أمراً مقدوراً له، فلا مانع من
أن يتناوله التكليف، محتجاً لذلك بأن من ترك فعل الزنا فإنه يستحق المدح
على مجرد الترك وإن لم يخطر بباله فعل ضده.

وما احتج به هنا، نقض عليه: بأن هؤلاء العقلاء لا يمدحونه على
شيء لا يكون في وسعه، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون في وسعه، بل
إنما يمدحونه على امتناعه عن ذلك الفعل، وهذا الامتناع أمر وجودي لا
محالة، وهو كف النفس أو فعل الضد^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، فمتعلق التكليف في باب النهي، إنما هو
الفعل لا العدم المحض.

* * *

(١) انظر الإحكام ١/١٤٨، المحصول ١/٢/٥٠٦ وما بعدها، البلب في أصول الفقه ص ١٧،
الإبهاج ٢/٧٠، نهاية السؤل ٢/٣٠٧، شرح الكوكب المنير ١/٤٩٣.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

بعد استعراض رأي أبي هاشم ودليله في هذه المسألة، وبيان موقف المخالفين له فيها يترجح لدي أن الكف فعل، فيصير التكليف في المنهي عنه تكليفاً بفعل يكون ضد المنهي عنه، وهو الامتناع، وهذا أمر وجودي، وليس عدماً محضاً.

وأما الثواب فإنه إنما يكون في الكف المقصود به أداء الواجب كترك الأكل والشرب في الصوم، أو المقصود به كف النفس ردعاً لها عن فعل محرم كترك الزنا.

أما ترك المحرم الذي لم يخطر ببال المكلف فعله، فإنه لا يستحق عليه الثواب، إذ لم يفعل شيئاً يثاب عليه.

قال الغزالي رحمه الله تعالى: (اختلفوا في المقتضى بالتكليف، والذي عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام، والكف، وكل واحد كسب العبد، فالأمر بالصوم أمر بالكف، والكف فعل يثاب عليه، والمقتضى بالنهاي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده وهو الترك، فيكون مثاباً على الترك الذي هو فعله)^(١).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (والصحيح أن الأمر فيه منقسم، فإن الكف في الصوم مقصود، ولذلك تشترط النية فيه، والزنا والشرب نهى عن فعلهما، فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن فهو مثاب على فعله)^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (والتحقيق: أن مقصود الناهي قد يكون نفس عدم المنهي عنه، وقد يكون فعل ضده، وذلك لعدم

(١) المستصفى ٩٠/١.

(٢) روضة الناظر ص ٥٤ - ٥٥.

عدم خاص مقيد، يمكن أن يكون مقدوراً بفعل ضده، فيكون فعل الضد طريقاً إلى مطلوب الناهي، وإن لم يكن نفس المقصود، وذلك أن الناهي إنما نهى عن الشيء لما فيه من الفساد، فالمقصود عذبه، كما ينهى عن قتل النفس وشرب الخمر، وإنما نهى لابتلاء المكلف وامتحانه، كما نهى قوم طالوت عن الشرب إلا بملء الكف، فالمقصود هنا طاعتهم وانقيادهم، وهو أمر وجودي، وإذا كان وجودياً فهو الطاعة التي هي من جنس المأمور به، فصار المنهي عنه إنما هو تابع للمأمور به^(١).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

أنصور أن الخلاف في هذه المسألة صوري لا حقيقة له من حيث المعنى، لأن الكل متفق على وجوب الانتهاء عما نهى الله تعالى عنه، سواء أكان ذلك عن طريق فعل الضد وكف النفس، أم عن طريق الإبقاء على عدم الأصلي من غير تغيير، فالنتيجة واحدة، وهي وجوب الابتعاد عن فعل المحرم.



(١) مجموع الفتاوى ٢٠/١١٨ - ١١٩.

الفصل الرابع

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم عليه

ويشتمل على مبحثين:

١ - المبحث الأول: تكليف المكره.

٢ - المبحث الثاني: تكليف المعدوم.

المبحث الأول

حكم تكليف (١) المكروه (٢)

وفيه أربعة مطالب:

(١) التكليف في اللغة: إلزام ما فيه مشقة.

قال صاحب القاموس: (والتكليف: الأمر بما يشق عليك).

(انظر القاموس المحيط ١٩٢/٣).

وأما في الاصطلاح، فقد عرفه إمام الحرمين رحمه الله تعالى بقوله: (والأوجه عندنا في معناه: أنه إلزام ما فيه كلفة). انظر البرهان ١٠١/١. إلا أن هذا التعريف لم يخرج عن التعريف اللغوي بحال.

والتعريف الذي أراه مناسباً هنا، هو ما ذكره ابن قدامة رحمه الله تعالى بقوله: (وهو في الشريعة: الخطاب بأمر، أو نهي).

(انظر روضة الناظر ص ٤٧).

وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي ترابط وثيق، فإن الخطاب بالأوامر والنواهي، إلزام للمكلف بالمشقة من غير اختيار منه، إلا أن هذه المشقة في حدود الوسع والطاقة. (٢) الإكراه في اللغة: مشتق من (الكراه) بفتح الكاف وضمها.

قال صاحب القاموس: (وبالضم: ما أكرهت نفسك عليه، وبالفتح: ما أكرهك غيره عليه). انظر القاموس المحيط ٢٩١/٤.

وأما تعريفه في الاصطلاح، فيختلف باختلاف قسميه، فإنه ينقسم إلى إكراه ملجئ، وإكراه غير ملجئ.

فالإكراه الملجئ عرفه الأسنوي رحمه الله تعالى بقوله: (هو الذي لا يبقى للشخص معه =

المطلب الأول تحرير محل النزاع في هذه المسألة

قبل التعرف على رأي المعتزلة في هذه المسألة، أرى أنه من المناسب تحرير محل النزاع فيها، فأقول:

الإكراه ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

١ - إكراه ملجئ: وهو ما يفقد القدرة، ويسلب الاختيار.

٢ - إكراه غير ملجئ: وهو ما لا يفقد القدرة، ولا يسلب الاختيار^(١).

فمن لا اختيار له بالكلية، ولا قدرة له على الامتناع، كمن حُمل كرهاً وأدخل إلى مكان حلف على الامتناع من دخوله، أو حُمل كرهاً وضرب به غيره حتى مات ذلك الغير، ولا قدرة له على الامتناع، أو أضجعت المرأة ثم زني بها من غير قدرة لها على الامتناع.

فهذا لا إثم عليه بالاتفاق، لأنه لا يتعلق به التكليف.

أما من أكره بضرب أو غيره حتى فعل، فهذا الفعل يتعلق به التكليف، فإن أمكنه ألا يفعل فهو مختار للفعل، لكن ليس غرضه نفس الفعل، بل دفع الضرر عنه، فهو مختار من وجه، غير مختار من وجه آخر،

= قدرة ولا اختيار). انظر التمهيد ص ١٢٠.

وعرفه أبو هاشم المعتزلي بقوله: (هو كل شيء إذا فُعل بالقادر، خرج من أن يكون يستحق المدح على فعل ما ألجئ إليه، أو على ألا يفعل ما ألجئ إلى ألا يفعله). (انظر المغني ٣٩٥/١١).

والإكراه غير الملجئ بعكس ذلك، وهو ما لا يفقد القدرة ولا يسلب الاختيار. وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي ترابط وثيق، فإن الإكراه حمل المرء قسراً على فعل أمر يكرهه، إما مع سلب القدرة والاختيار، أو مع وجودهما.

(١) انظر التمهيد للأسنوي ص ١٢٠.

ولهذا فقد وقع فيه النزاع، هل هو مكلف أو لا^(١)؟.
وهذا ما سوف نتعرف فيه على رأي المعتزلة فيما بعد.

(١) انظر جامع العلوم والحكم لابن رجب ص ٣٢٩ «بتصرف واختصار».

المطلب الثاني رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أن المكروه لا يدخل تحت التكليف^(١).

واستدلوا لذلك بما يلي:

الدليل الأول:

قالوا: إن المُكْرَه لا يصح منه فعل غير ما أُكْرِه عليه، ولا يبقى له خيرة، فيستحيل تكليفه.

الدليل الثاني:

قالوا: إن الغرض بالتكليف تعريض المكلف للثواب، والمحمول على الشيء لا يثاب عليه.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أنه لا بد من أن يجعل تعالى المكلف بالصفة التي يستحق معها المدح والثواب على الفعل، لأن الغرض بالتكليف استحقاقه لهذين)^(٢).

(١) انظر المغني ٣٩٣/١١، متشابه القرآن ص ٧١٢-٧١٣، المعتمد ١٦٦/١، البرهان

١٠٦/١، المستصفى ٩٠/١، المنحول ص ٣٢، روضة الناظر ص ٤٩، الإبهاج ١٦١/١،

التمهيد ص ١٢٠، نهاية السؤل ٣٢٤/١، القواعد والفوائد الأصولية ص ٣٩.

(٢) متشابه القرآن ص ٧١٦.

المطلب الثالث ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أن المكره يدخل تحت التكليف.

قال الغزالي رحمه الله تعالى: (المضطر إلى الشيء المكره عليه يجوز أن يكون مخاطباً به)^(١).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (فأما المكره فيدخل تحت التكليف)^(٢).

وقال الأسنوي^(٣) رحمه الله تعالى: (الإكراه إن كان غير ملجئ، كما لو قال: «إن لم تكفر، أو تقتل زيداً، وإلا قتلتك». وعلم، أو غلب على ظنه أنه إن لم يفعل وإلا قتله، فلا يمتنع معه التكليف، بل يصح أن يكلف، ويدل عليه بقاء تحريم القتل والزنا مع الإكراه)^(٤).

واستدل الجمهور على أن المكره مكلف، بأن المكره على فعل ما أكره عليه، قادر على الفعل والترك، فإن أكره على أن يقتل، جاز أن يكلف ترك القتل، لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خوف الهلاك.

(١) المنحول ص ٣٢، المستصفى ٩٠/١.

(٢) روضة الناظر ص ٤٩.

(٣) هو جمال الدين، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي القرشي الأموي الأسنوي المصري الشافعي، ولد بأسنا سنة أربع وسبعمائة، وقدم القاهرة سنة إحدى وعشرين وسبعمائة، وسمع الحديث واشتغل بأنواع العلوم كالفقه والنحو والعلوم العقلية، ومن مصنفاته: كتاب «كافي المحتاج في شرح المنهاج»، وكتاب «الكوكب الدرّي في تخرّيج مسائل الفقه على النحو» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة، وعمره ثمان وستون سنة.

(انظر شذرات الذهب ٢٢٣/٦ - ٢٢٤، الفتح المبين ١٨٦/٢).

(٤) التمهيد للأسنوي ص ١٢٠.

وإن كان على وفق الإكراه، فهو أيضاً ممكن، بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم، إذ يجب قتلها، أو أكره الكافر على الإسلام، فإذا أسلم نقول: قد أدى ما كلف^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، صح أن يكون المكروه على فعل الشيء مكلفاً.

* * *

(١) انظر البرهان ١٠٦/١، المستصفى ٩٠/١، المنحول ص ٣٢، روضة الناظر ص ٤٩.

المطلب الرابع

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،

مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

ما ذهب إليه المعتزلة من القول بعدم تكليف المكروه منشؤه أن سبب إقدام المُكْرَه على فعل ما أكره عليه إنما هو تخليص نفسه من الأذى وليس قصد الامتثال، وهو بهذه الحال لا يستحق الثواب على ذلك الفعل.

وعلى هذا قالوا: (يقبح من الرب جل وعز أن يبدي آية تخضع لها الأعناق، ويؤمن لأجلها جملة العباد، لأن ذلك لا اختيار فيه، فلا يتعلق به أمر)^(١).

ولما كان المقصود من التكليف تعريض المكلف للثواب بناء على ما تقرر في أصولهم، وأن المحمول على الشيء لا يثاب عليه، فإنه يمتنع تكليف المُكْرَه لعدم وجود مصلحة له في هذا التكليف.

وقد صرح بذلك القاضي عبد الجبار حيث قال: (اعلم أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب، فكل معنى أخرج المكلف من أن يستحق بفعله المدح لم يجز أن يتناوله التكليف)^(٢).

وإذا تقرر ذلك فإن ما استدلوا به على المنع من تكليف المُكْرَه، يناقشون عليه بما يلي:

(١) انظر المنحول ص ٣٢.

(٢) المغني ٣٩٣/١١.

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول:

بعدم التسليم بأن المكروه لا تبقى له خيرة، بل هو قادر على الفعل وتركه، فإذا أقدم على أحدهما كان مختاراً له، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم، ويجب عليه ترك الزنا إذا أكره عليه، وإن اختار القتل والزنا فهو آثم على اختياره هذا.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه داخل تحت التكليف، لأن شرط التكليف التمكن من الامتثال، وهو متمكن من الإقدام والإحجام.

ثانياً - ويناقشون على دليلهم الثاني:

بأنه ليس من شرط التكليف الإثابة، فله تعالى أن يكلف عباده بما شاء من غير أن يثيبهم على ذلك، فإثابته لهم من باب التفضل والإحسان لا من باب الاستحقاق والإلزام^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

الذي أراه راجحاً هنا، هو أن نفرق بين الإكراه الواقع على الأفعال وبين الإكراه الواقع على الأقوال.

فالأفعال إن بلغ الإكراه عليها درجة كون المَكْرَه كالألة في يد المَكْرَه، فإن هذا الإكراه مسقط للتكليف، لكونه مسقطاً للرضا ومفقداً للقدرة والاختيار.

قال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (الإكراه إن انتهى إلى حد الإلجاء، بحيث صارت نسبة فاعله إلى الفعل المَكْرَه عليه كنسبة المرتعش إلى حركته، منع التكليف في المكروه عليه أو ضده، والقول في جوازه مبني

(١) انظر البرهان ١٠٦/١ - ١٠٧، المستصفى ٩٠/١، المنحول ص ٣٢، روضة الناظر ص ٤٩، التمهيد ص ١٢٠، منهاج السنة ١٦٧/١.

على التكليف بما لا يطاق^(١).

وذلك لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا في حدود قدرتها وطاقاتها كما قال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢).

وقد تجاوز الله تعالى لهذه الأمة ما استكرهت عليه كما دل على ذلك حديث الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام حيث قال: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)^(٣).

وإن لم يبلغ الإكراه عليها هذه الدرجة، وإنما وقف عند حدود التهديد بالقتل، أو الضرب، أو السجن، فإنه لا يكون مسقطاً للتكليف، لكونه لم يفقد إلا الرضا فقط، مع وجود القدرة والاختيار.

أما الإكراه الواقع على الأقوال، فإنه يكون عذراً في إسقاط الإثم ورفع التكليف.

قال ابن عباس^(٤) رضي الله تعالى عنهما: (من أكره فتكلم بلسانه وخالفه قلبه بالإيمان لينجو بذلك من عدوه، فلا حرج عليه، إن الله سبحانه إنما يأخذ العباد بما عقدت عليه قلوبهم)^(٥).

(١) الإيهام ١/١٦١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق باب طلاق المكره والناسي ١/٦٥٩.

(٤) هو أبو العباس، عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن عم رسول الله ﷺ، من فقهاء الصحابة وأجلاتهم، وهو ترجمان القرآن، وحبر الأمة، ولد قبل الهجرة بأربع سنين، وتوفي بالطائف سنة ثمان وستين وهو ابن إحدى وسبعين سنة. (انظر مشاهير علماء الأمصار ص ٩، طبقات الفقهاء ص ٤٨، الجرح والتعديل ١١٦/٥).

(٥) رواه البيهقي في السنن الكبرى ٨/٢٠٩.

وقال ابن رجب^(١) رحمه الله تعالى: (وأما الإكراه على الأقوال فاتفق العلماء على صحته، وأن من أكره على قول محرم إكراهاً معتبراً، أن له أن يفتدي نفسه به، ولا إثم عليه، وقد دل عليه قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَن أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٢)، وقال النبي ﷺ لعمار^(٣): «وإن عادوا فعد»^(٤)، وكان المشركون قد عذبوه حتى يوافقهم على ما يريدون من الكفر، ففعل)^(٥).

وقال القرطبي^(٦) رحمه الله تعالى: (أجمع أهل العلم على أن من أكره على الكفر حتى خشي على نفسه القتل، أنه لا إثم عليه إن كفر وقلبه

(١) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد ابن الشيخ الإمام المحدث أبي أحمد رجب عبد الرحمن البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، كان إماماً، زاهداً، قدوة، حافظاً، ثقة، حجة، واشتغل بسماع الحديث باعتهاء والده، ومن مصنفاته: كتاب «شرح جامع أبي عيسى الترمذي»، وكتاب «اللطائف» في الوعظ، وله كتاب في الوعظ، وله كتاب في القواعد الفقهية، وغير ذلك.

توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وتسعين وسبعمائة.

(انظر شذرات الذهب ٣٣٩/٦).

(٢) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(٣) هو أبو اليقظان، عمار بن ياسر بن عامر المخزومي البصري، قتل رضي الله تعالى عنه بصفيين مع علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه سنة سبع وثلاثين، وهو ابن ثلاث وتسعين سنة. (انظر مشاهير علماء الأمصار ص ٤٣، الجرح والتعديل ٣٨٩/٦).

(٤) رواه البيهقي في كتاب المرتد، باب المكروه على الردة.

(انظر السنن الكبرى للبيهقي ٢٠٩/٨).

(٥) جامع العلوم والحكم ص ٣٣٠.

(٦) هو أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر فرج الأنصاري الحزرجي القرطبي، كان إماماً عالماً من الغواصين على معاني الحديث، حسن التصنيف، جيد النقل، ومن مصنفاته النافعة: كتاب «التذكرة بأمر الآخرة» وكتاب «التفسير الجامع لأحكام القرآن».

توفي رحمه الله تعالى بمكة بني لخصيب من صعيد مصر سنة إحدى وسبعين وسبعمائة.

(انظر شذرات الذهب ٣٣٥/٥).

مطمئن بالإيمان، ولا تَبَيَّنُ منه زوجته، ولا يحكم عليه بحكم الكفر^(١).
 وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى: (اتفق العلماء على أن المكره على الكفر يجوز له أن يوالي إبقاء لمهجته)^(٢).
 وقال ابن العربي رحمه الله تعالى: (من تكلم بالكفر بلسانه عن إكراه، ولم يعقد على ذلك قلبه، فإنه.. معذور في الدنيا، مغفور له في الأخرى)^(٣).

فهذا يدل على الفرق الكبير بين الإكراه على الأفعال والأقوال، فهو عذر مقبول شرعاً في الأقوال إذا كان القلب مطمئناً بالإيمان، وليس عذراً مقبولاً شرعاً إذا وقع على الأفعال ولم يفقد القدرة والاختيار.

* * *

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

الخلاف بين المعتزلة والجمهور في هذه المسألة يمكن أن تظهر ثمرته في المسائل التالية:

- ١ - إذا أكره إنسان على شرب الخمر فهل يباح له شربها بالإكراه؟
 فعند طائفة من العلماء: أنه لا يباح له بالإكراه شرب الخمر.
 وعند طائفة أخرى ومنهم المعتزلة: أنه يباح له ذلك بالإكراه.
- ٢ - إذا أكره إنسان على إتلاف مال الغير. فهل يباح له إتلافه بالإكراه؟
 فعند طائفة من العلماء: أنه لا يباح له بالإكراه إتلاف مال الغير.

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١١٩/١٠.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٥٠٨/٢.

(٣) أحكام القرآن ١١٧٧/٣.

وعند طائفة أخرى ومنهم المعتزلة: أنه يباح له بالإكراه إتلاف مال الغير.

٣- إذا أكره على الإفطار في نهار رمضان. فهل يباح له الفطر بالإكراه؟

فعند طائفة من العلماء: لا يباح له بالإكراه الإفطار في نهار رمضان.

وعند طائفة ومنهم المعتزلة: يباح له الفطر في نهار رمضان بالإكراه.

وفي ذلك يقول القرطبي رحمه الله تعالى: (ذهبت طائفة من العلماء إلى أن الرخصة إنما جاءت في القول، وأما في الفعل فلا رخصة فيه، مثل أن يكرهوا على السجود لغير الله، أو الصلاة لغير القبلة، أو قتل مسلم، أو ضربه، أو أكل ماله، أو الزنى، وشرب الخمر، وأكل الربا)^(١).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (وأما الفقهاء فقالوا: لا يباح بالإكراه الزنا والقتل، ويباح شرب الخمر، والإفطار، وإتلاف مال الغير، والخروج من الصلاة، والتلفظ بكلمة الردة)^(٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٢٠/١٠.

(٢) الإبهاج ١٦٢/١.

المبحث الثاني

تكليف المعدوم^(١)

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أن المأمور لا يجوز أن يكون معدوماً^(٢).

قال الزمخشري في معرض تفسيره لقول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾^(٣).

(١) ليس المقصود من تكليف المعدوم: أن يطلب منه إيقاع المأمور به حال عدمه، فإن ذلك محال، وهو باطل بالإجماع، وإنما المقصود من ذلك أن يكون الخطاب متناولاً له بتقدير وجوده على الصفة التي يصح معها تكليفه، وذلك كأوامر الله تبارك وتعالى وأوامر رسوله ﷺ، فإنها للمكلفين الموجودين وقت الخطاب، ولجميع من يأتي من هذه الأمة إلى أن تقوم الساعة.

(٢) انظر المنحول ص ١٢٤، التمهيد ٣٥٢/١، الوصول إلى الأصول ١٧٦/١، المحصول ٤٢٩/٢/١، روضة الناظر ص ٢١٣، البلبل ص ٩٢، بيان المختصر ٤٣٩/١، الإبهاج ١٤٩/١، جمع الجوامع بحاشية البناني ٧٨/١، إرشاد الفحول ص ١١.

(٣) سورة المؤمنون، الآية: ٥١.

قال: (هذا النداء والخطاب، ليس على ظاهرهما، وكيف والرسول إنما أرسلوا متفرقين في أزمنة مختلفة، وإنما المعنى: الإعلام بأن كل رسول في زمانه نودي لذلك ووصى به ليعتقد السامع أن أمراً نودي له جميع الرسل ووصوا به حقيق أن يؤخذ به ويعمل عليه)^(١).

وهذه نفحة اعتزالية مضمونها أنه يشترط في تحقق الأمر وجود المخاطب^(٢).

واستدل المعتزلة على عدم توجه الخطاب للمعدوم، فقالوا: إن من شرط الأمر وجود المأمور كما أن من شرط القدرة وجود المقدور، ثم القدرة لا تكون مع عدم المقدور، فكذلك الأمر لا يكون مع عدم المأمور^(٣).

* * *

(١) الكشف ٣/٣٤.

(٢) انظر الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال للإسكندري ٣/٣٤.

(٣) انظر المنحول ص ١٢٤، التمهيد ١/٣٥٨، الوصول إلى الأصول ١/١٧٧، روضة الناظر ص ٢١٣، البلبل ص ٩٢.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز توجه الأمر للمعدوم.

قال السرخسي^(١) رحمه الله تعالى ما مؤداه: (انعدام المأمور لا يمنع صحة الأمر)^(٢).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى: (المعدوم يجوز أن يكون مأموراً بشرط الوجود)^(٣).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه)^(٤).

وقال ابن الحاجب رحمه الله تعالى: (الأمر يتعلق بالمعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف)^(٥).

واستدل الجمهور لذلك بالنقل، والإجماع، والعرف، والعقل.

أما أدلتهم النقلية، فهي:

(١) هو أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أحد الفحول الأئمة الكبار، كان إماماً، علامة، حجة، متكلماً، فقيهاً، أصولياً، مناظراً، له مصنفات نافعة، منها: كتاب «المبسوط» في الفقه، وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة تسعين وأربعمائة.
(انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي ٧٨/٣ - ٨٢).

(٢) أصول السرخسي ٦٦/١.

(٣) الوصول إلى الأصول ١٧٦/١.

(٤) روضة الناظر ص ٢١٣.

(٥) منتهى الوصول والأمل ص ٤٤.

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿قُلْ يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(١).

ولا خلاف في أنه أريد بذلك جميع أمته، فقد خاطبهم وهم معدومون.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾^(٢).
والمعدوم قد يبلغه إذا وجد، فدل على ما قلنا.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^(٣).

فإنه جل وعلا أمر باتباع نبيه ﷺ، ولا خلاف أنه أمرنا باتباعه ولم نكن موجودين.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٤).

فإن كان مبيناً للموجودين فقط، فإنه لم يبين لنا ونحن من الناس.

أما دليلهم من الإجماع:

فقالوا: أجمع الصحابة والتابعون على أن الله سبحانه وتعالى أمر أمة

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٩.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٤) سورة النحل، الآية: ٤٤.

محمد ﷺ بهذه العبادات، ودخل فيها من كان موجوداً زمن الخطاب، ومن لم يكن موجوداً فيه.

واما دليلهم من العرف:

فقالوا: قد تعارف الناس فيما بينهم على أن يوصوا إلى من يحدث من أولادهم بالنظر في أوقافهم وصرفها في وجوه يعينها الواقف، وإن كان في حال الوصاية معدوماً.

واما ادلتهم العقلية، فدليلان:

الدليل الأول:

قالوا: لا يخلو المنع من ذلك أن يكون من جهة العقل، أو من جهة السمع.

فإن كان من جهة السمع، فيجب أن ينقل إلينا.

وإن كان من جهة العقل، فيجب أن يتساوى في ذلك جميع العقلاء، ونحن نبين أن العقلاء كانوا يرجعون إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله سبحانه وتعالى وأوامر نبيه ﷺ، ويأخذون بها من غير دليل سوى هذا.

الدليل الثاني:

قالوا: قد يؤمر الإنسان بالزكاة ولا مال له، بشرط أن يصير له مال، وكذلك يؤمر بالحج ولا قدرة له، بشرط أن يقدر، ولا يمنع العقل من ذلك، فكذا لا يمنع من توجه الأمر للمعدوم بشرط أن يوجد مستكماً شرائط التكليف^(١).

(١) انظر أصول السرخسي ٦٦/١، المنحول ص ١٢٥، التمهيد ٣٥٣/١ وما بعدها، الإحكام ١٥٣/١، المحصول ٤٣٠/٢/١، روضة الناظر ص ٢١٣، البلبيل ص ٩٣، المسودة ص ٤٥، الإبهاج ١٥١/١ - ١٥٢، نهاية السؤل ٣٠٥/١ - ٣٠٦.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،

مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني عندهم على أصلهم في إنكار كلام الله تعالى الأزلي، فإنهم يعتقدون بأن كلام الله تعالى حادث، كما صرحوا بذلك في كتبهم^(١).

وفي ذلك يقول الجويني رحمه الله تعالى: (إنما رُسِمَتْ - أي هذه المسألة - لسؤال المعتزلة، إذ قالوا: لو كان الكلام أزلياً لكان أمراً، ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطب في عدمه)^(٢).

وبناء على إنكارهم كلام الله تعالى الأزلي، وإقرارهم بأنه حادث، منعوا من توجه الأمر للمعدوم.

وإذا علم ذلك، فإن ما استدلوا به للمنع من تكليف المعدوم، يناقشون عليه: بأننا لا نسلم ما ذكرتموه، فلا يشترط للأمر وجود المأمور، والقدرة صفة القادر وإن لم يوجد مقدور، والله تعالى فيما لم يزل قادراً، أمراً، ناهياً.

وإذا كان المكلف العاجز يصح أمره بشرط القدرة، فكذلك المعدوم يصح أمره بشرط الوجود^(٣).

(١) انظر على سبيل المثال: المحيط بالتكليف ص ٣٢١.

(٢) البرهان ١/ ٢٧٤.

(٣) انظر التمهيد ١/ ٣٥٨، روضة الناظر ص ٢١٣.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام أن القاضي عبد الجبار، قد انفرد برأي خالف فيه أصحابه المعتزلة، فصرح بأن الأمر يتوجه للمعدوم، لكنه يسمى أمراً، ولا يسمى خطاباً، فقال: (إن من لم يخلق يدخل تحت الخطاب، إذا كان المعلوم أنه سيخلق ويكلف، لكن الأمر لا يوصف بأنه خطاب له، وإن كان أمراً له، من حيث كان الخطاب في علم المفاعلة، فلا يطلق إلا فيمن يصح منه الجواب)^(١).

وما رآه القاضي عبد الجبار هنا من أن ذلك يسمى أمراً ولا يسمى خطاباً، له وجاهته، وذلك لأن من كلف المعدوم الذي سيوجد بشيء، فإنه يحسن أن يقال: إنه أمره، ولا يحسن أن يقال: إنه خاطبه، لأن المخاطبة تستدعي مخاطباً ومخاطباً موجودين وقت الخطاب.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

يترجح لدي في هذه المسألة، ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وهو جواز توجه الأمر للمعدوم بتقدير وجوده على الصفة التي يصح معها التكليف، لثبوت ذلك بالنص والإجماع.

فنحن مأمورون بما أمر به أصحاب رسول الله ﷺ الذين كانوا موجودين زمن الخطاب، مع أننا كنا معدومين حينذاك، إذ لو لم نكن مأمورين بما أمروا به لعدم وجودنا حينذاك للزم أن يبعث الله تعالى إلينا رسولاً آخر يبلغنا أمره، وهذا محال بالإجماع، لأنه لا رسول بعد نبيه ﷺ.

المسألة الثالثة - ثمة الخلاف:

ثمة الخلاف في هذه المسألة، تكمن فيما لو احتج علينا الآن بآية من كتاب الله جل وعلا، أو بخبر من سنة نبيه ﷺ، فهل يلزمنا العمل بذلك على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا موجودين في عصر النبي ﷺ؟

(١) المغني ١٧/١١٧.

فعند الجمهور:

نعم، يلزمنا ذلك.

وعند المعتزلة:

لا يلزمنا ذلك إلا بدليل، إما أن نقيس على ما كان في عصر النبي ﷺ
لاشتراكهما في العلة، أو غيره^(١).

وبانتهاء هذا المبحث ينتهي الباب الأول، ويليه الباب الثاني الذي
سأبين فيه بمشيئة الله تعالى آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأدلة الشرعية.

□ □ □

(١) انظر التمهيد ٣٥٣/١.

البَابُ الثَّانِي

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأدلة الشرعية

وفيه تمهيد، وثلاثة فصول:

- ١ - التمهيد، ويتضمن: تعريف الأدلة، وأقسامها.
- ٢ - الفصل الأول: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالسنة.
- ٣ - الفصل الثاني: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالإجماع.
- ٤ - الفصل الثالث: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالقياس.

التمهيد تعريف الأدلة، وبيان أقسامها إجمالاً

(أ) تعريف الأدلة في اللغة:

الأدلة: جمع دليل، والدليل في اللغة: ما يستدل به، وهو الدال والمرشد إلى الشيء.

قال صاحب مختار الصحاح: (الدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال أيضاً)^(١).

وقال صاحب التاج: (الدليل: ما يستدل به، وأيضاً الدال، وقيل: هو المرشد وما به الإرشاد)^(٢).

(ب) تعريف الدليل في اصطلاح الأصوليين:

وأما الدليل في الاصطلاح، فبعض الأصوليين يخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، ليميزوا بينه وبين الأمانة لكونها تفيد الظن، ومن هؤلاء «الرازي» فقد عرف الدليل بقوله: (وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم)^(٣).

(١) مختار الصحاح ص ٢٠٩.

(٢) تاج العروس ٣٢٥/٧.

(٣) المحصول ١٠٦/١/١.

ولعله تأثر في ذلك بتعريف المعتزلة، فإنهم عرفوا الدليل بقولهم: (الدليل: هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير)^(١).

وبعضهم يطلقه على ما يشمل العلم والظن دون تمييز، ومن هؤلاء «ابن السبكي» فقد عرفه بقوله: (والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري)^(٢).

والذي عليه جمهور الأصوليين هو التعريف الثاني، لكونه مشتملاً على ما كان قطعي الدلالة، وما كان ظني الدلالة^(٣).

وإذا نظرنا إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي للدليل نجد بينهما ارتباطاً وثيقاً، إذ ما أمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، هو المرشد إلى معرفة الحكم والదال عليه.

(ج) أقسام الأدلة الشرعية:

الأدلة الشرعية من حيث الاحتجاج بها، تنقسم إلى قسمين: قسم منها متفق عليه، وقسم آخر منها مختلف فيه.

فالأدلة المتفق على الاحتجاج بها: الكتاب، والسنة، والإجماع في الجملة، والقياس عند الجمهور.

ووجه الاتفاق عليها قول الحق تبارك وتعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٤).

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨. (٢) جمع الجوامع ١/ ١٢٤ - ١٢٥.

(٣) انظر الأحكام ٩/ ١، المسودة ص ٥٧٣، جمع الجوامع ١/ ١٢٤ - ١٢٥، شرح الكوكب المنير ٥٢/ ١، المختصر في أصول الفقه ص ٣٣، إرشاد الفحول ص ٥.

(٤) سورة النساء، الآية: ٥٩.

فالله عز وجل أمر المؤمنين من عباده بطاعته سبحانه وتعالى وطاعة رسوله ﷺ، والأمر بذلك أمر باتباع القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فال حافظ ابن كثير - رحمه الله تعالى - في تفسير قوله سبحانه: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ ﴾ قال: (أي: اتبعوا كتابه)^(١).

وقال رحمه الله تعالى في تفسير قوله سبحانه: ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ . قال: (أي: خذوا بسلته)^(٢).

وأمر الحق تبارك وتعالى بطاعة أولي الأمر من المسلمين، والأمر بذلك أمر باتباع ما اتفقت عليه كلمة المجتهدين من الأحكام، لأنهم هم أولو الأمر التشريعي من المسلمين، ولهذا قال حبر الأمة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ . قال: (يعني أهل الفقه والدين، وأهل طاعة الله الذين يعلمون الناس معالي دينهم، ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر، فأوجب الله طاعتهم)^(٣).

وأمر جل وعلا برّد كل أمر متنازع فيه إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ، والأمر بذلك أمر باتباع القياس، حيث لا نص ولا إجماع، لأن القياس فيه رد المتنازع فيه إلى الله سبحانه وتعالى وإلى الرسول ﷺ، إذ هو إلحاق واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد النص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي العلتين في علة الحكم.

وإذا تقرر هذا، فالآية الكريمة دلت على وجوب اتباع هذه الأدلة الأربعة.

(١) تفسير القرآن العظيم ٤٤٥/١ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) رواه الحاكم في المستدرک في کتاب العلم ١٢٣/١ .

وأما الأدلة المختلف فيها، فهي ما عدا ذلك، كشرع مَنْ قبلنا، وعمل أهل المدينة، ومذهب الصحابي، والعرف، والاستصلاح، والاستحسان، والاستصحاب، وسد الذرائع، وغيرها، فكل هذه الأدلة مختلف في الاحتجاج بها^(١).

والذي يعنينا بحثه في هذا الباب الأدلة الثلاثة، وهي السنة والإجماع والقياس.



(١) انظر المستصفى ١/١٠٠، الإحكام ١/١٥٨، روضة الناظر ص ٦١، البلبل ص ٤٥، شرح الكوكب المنير ٢/٥-٦، أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف ص ٢١.

الفصل الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالسنة

ويشتمل على مبحثين:

- ١ - المبحث الأول: في التعبد بالتأسي برسول الله ﷺ في جميع أفعاله في العبادات وغيرها.
- ٢ - المبحث الثاني: قبول الخبر إذا كان راويه واحداً.

المبحث الأول

في التعبد بالناسي^(١) برسول الله ﷺ في جميع أفعاله
في العبادات وغيرها

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في المسألة

الفعل الصادر عن النبي ﷺ يقع على سبعة أقسام:

الأول: ما دلّ الدليل على أنه للوجوب، كقوله عليه الصلاة والسلام:
(صلوا كما رأيتموني أصلي)^(٢).

(١) التأمي في اللغة: مشتق من الأسوة، والأسوة - بكسر الهمزة وضمها - القدوة.
قال صاحب القاموس: (والأسوة بالكسر وتضم: القدوة). (القاموس المحيط
٢٩٩/٤).

والتأمي برسول الله ﷺ في الاصطلاح: هو أن يفعل مثل ما فعل، على الوجه الذي

فعل، لأنه فعل. (انظر مجموع الفتاوى ٤٠٩/١٠، الإحكام ١/١٨٦).

(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب «الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة» (١/١٥٥). والدارمي
في كتاب «الصلاة» باب: «من أحق بالإمامة» (١/٢٨٦).

الثاني: ما علم أنه ﷺ فعله بياناً لشيء، نحو قَطْعِهِ يد السارق من الكوع، إذ فعله بياناً لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (١).

الثالث: ما عرف بالقرينة أنه للإباحة، كالأفعال الجبيلية نحو القيام، والقعود، والأكل، والشرب، وغير ذلك.

الرابع: ما عرف أنه مخصوص به كالزواج بأكثر من أربعة نسوة.

الخامس: ما عرف أنه غير مخصوص به، كأكثر التكاليف الشرعية.

السادس: ما تجرد عن جميع ما ذكر إلا أن قصد القربة ظاهر فيه.

السابع: ما لم يظهر فيه قصد القربة، بل كان مجرداً مطلقاً (٢).

والقسم السادس والسابع هما محل الخلاف، لأن الأمر فيهما دائر بين الوجوب، والندب، والإباحة.

فهل يدل على واحد منها؟ (٣).

وهذا ما ستبين فيه رأي ابن خلد (٤) ومخالفيه فيما يلي.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٢) انظر البرهان ٤٨٧/١ - ٤٨٨، الإيهام ٢٨٩/٢ - ٢٩٠.

(٣) انظر البرهان ٤٩٣/١، الإيهام ٢٩٠/٢.

(٤) هو أبو علي، محمد بن خلد البصري المعتزلي، من أصحاب أبي هاشم، درس عليه بالعسكر ثم ببغداد، ومن مصنفاته: كتاب «الأصول والشروح».

توفي ولم يبلغ حد الشيخوخة.

(انظر النية والأمل ص ٨٨).

المطلب الثاني

رأي أبي علي بن خلاد المعتزلي في ذلك، وبيان أدلته

يرى أبو علي بن خلاد المعتزلي أن التعبد بالتأسي برسوله ﷺ، إنما يكون في العبادات فقط^(١).

ولهذا فقد حكي عنه أنه قال: (إنا متعبدون بالتأسي به في أفعاله العبادات، دون غيرها كالمناكب وما أشبهها)^(٢).

واستدل لذلك بما يلي:

الدليل الأول:

قال: إن ما يفعله النبي ﷺ عدا العبادات يجوز أن يكون مصلحة له دوننا، فكيف لنا أن نتأسي به فيه؟

الدليل الثاني:

قال: إن الأمر بالتأسي به ﷺ، إنما هو محمول على التأسي به في فعل واحد وهو العبادات، كما أن قول القائل لغيره: «لك في الدار ثوب حسن»، يفيد ثوباً واحداً.

الدليل الثالث:

قال: إن الأمر باتباعه ﷺ لا يفيد العموم، فيحتمل أن يكون المراد اتباعه في الفعل، ويحتمل أن يكون المراد اتباعه في القول، وإذا كان كذلك فما الأمان أن يكون المراد اتباعه في القول فقط^(٣)؟

(١) انظر المعتمد ٣٥٤/١، التمهيد ٣١٤/٢، الإحكام ١٨٦/١، المحصول ٣٧٣/٣/١، المسودة ص ٦٦، انتهى الوصول والأمل ص ٤٨.

(٢) المعتمد ٣٥٤/١.

(٣) انظر المعتمد ٣٥٤/١، التمهيد ٣١٦/٢، المسودة ص ٦٦.

المطلب الثالث ذكر الرأي المخالف بأدلة

المخالفون رأي أبي علي بن خلاد في هذه المسألة على فريقين:

الفريق الأول:

الواقفية الذين ترددوا في الفعل المجرد الصادر عنه عليه الصلاة والسلام، هل يلحق بباب العبادات فيتأسي به فيه، أو يكون من باب الأمور الجبلية فلا يشرع التأسي به فيه؟

ولما أدى بهم هذا التردد إلى عدم القطع بشيء من هذين الأمرين توقفوا في المسألة.

وممن قال بالتوقف أبو بكر الصيرفي^(١) رحمه الله تعالى.

وحجتهم في ذلك: أن الفعل المجرد يحتمل الوجوب، والندب، والإباحة، كما يحتمل أن يكون خاصاً به ﷺ، ولا ندري على أيها يُحمل^(٢).

ولذلك فالوقف أسلم عندهم من الجزم بواحد من هذه الاحتمالات الأربعة.

الفريق الثاني:

الذين نظروا إلى أن الله تعالى لا يختار من عباده رسولاً إلا من علم سبحانه أنه أهل لذلك من جهة حُسن العمل وكمال السلوك، كما قال جل

(١) هو محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي، كان إماماً في الفقه والأصول، وله مصنفات منها: «شرح الرسالة» وكتاب في «الشروط». توفي رحمه الله تعالى سنة ثلاثين وثلاثمائة. (انظر طبقات الفقهاء ص ١١١، شذرات الذهب ٢/٣٢٥).

(٢) انظر الإبهاج ٢/٢٩١.

من قائل: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^(١).

وبما أن الرسول ﷺ مُزَكَّى بالرسالة من قِبَل خالقه فهو محل الناسي وموضع الاقتداء، فيشرع للأمة اتباعه في أفعاله كلها.

ولكنهم اختلفوا في حكم هذا الناسي، هل هو واجب، أو مندوب أو مباح؟ على ثلاثة أقوال رئيسة في المسألة:

القول الأول:

إن الفعل المجرد يدل على الإباحة، وهو مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى، وجزم به ابن حزم^(٢) رحمه الله حيث قال: (فإن تَعَرَّى - أي الفعل - عن الأمر فإنما هو إباحة بعد التحريم فقط، لأننا على يقين من خروجه عن التحريم إلى الإباحة وعلى شك من وجوبه)^(٣).

القول الثاني:

إنه يدل على الندب، وهو المنسوب إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، واختاره إمام الحرمين حيث قال: (والرأي المختار عندنا: أنه يقتضي أن يكون، وقع منه مقصوداً قرينة محبباً مندوباً إليه في حق الأمة)^(٤).

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢٤.

(٢) هو أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، عرف بالذكاء وحدة الذهن وسعة العلم، وكان حافظاً، متواضعاً، ذا فضائل وتأليف كثيرة، ومن مؤلفاته: كتاب «نحل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام» وكتاب «التقريب بحد المنطق والمدخل إليه» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى سنة ست وخمسين وأربعمائة.

(انظر شذرات الذهب ٢٩٩/٣ - ٣٠٠).

(٣) النبذ في أصول الفقه لابن حزم ص ٨١.

(٤) البرهان ٤٩١/١ - ٤٩٢.

القول الثالث:

إنه يدل على الوجوب، وممن قال به ابن سريج^(١) وابن أبي هريرة وغيرهما^(٢).

واستدل القائلون بالإباحة: بأن فعله ﷺ لا يكون حراماً لعصمته عن فعل الحرام، ولا يكون مكروهاً لأن المكروه ينذر وقوعه من آحاد عدول المسلمين فكيف من سيد المتقين وإمام المرسلين؟

وإذا انتفى المحرم والمكروه انحصر الفعل في الواجب والمندوب والمباح، والأصل عدم الوجوب والندب، فلم يبق إلا الإباحة^(٣).

واستدل القائلون بالندب بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^(٤).

قالوا: ووجه الاحتجاج به: أنه جعل التأسي بالنبي ﷺ من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الآخر، ويلزم من عدم التأسي عدم الملزوم، وهو الرجاء لله واليوم الآخر، وذلك كفر^(٥).

واستدل القائلون بالوجوب بالنص والإجماع.

أما النص فاستدلوا بما يلي:

(١) هو أبو العباس، أحمد بن عمر بن سريج، الفقيه الشافعي، كان من عظماء الشافعيين، وأئمة المسلمين. توفي رحمه الله تعالى سنة ست وثلاثمائة.

(انظر وفيات الأعيان ١/٦٦ - ٦٧).

(٢) انظر البرهان ١/٤٨٩، الإبهاج ٢/٢٩٠، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/٥٠١.

(٣) انظر الإبهاج ٢/٢٩٣، شرح المنهاج ٢/٥٠١.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

(٥) انظر الإحكام ١/١٨٦، الإبهاج ٢/٢٩٣.

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ الْنَّبِيِّ الَّذِي يَأْتِيكُمُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ، وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (١).

فقوله: ﴿واتبعوه﴾ أمر بوجوب اتباعه ﷺ في أفعاله وأقواله.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ (٢).

فإذا فعل فقد أنانا بفعل، فوجب علينا أن نأخذه.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ (٣).

حيث جعل المتابعة له ﷺ لازمة من محبة الله الواجبة ولازم الواجب واجب، فمتابعته واجبة (٤).

أما الإجماع، فهو أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، كانوا مجمعين على الرجوع إلى أفعاله ﷺ، كرجوعهم إلى تزوجه ميمونة (٥) رضي الله

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٣١.

(٤) الإحكام ١/١٨٦، الإبهاج ٢/٢٩٦، شرح المنهاج ٢/٥٠١.

(٥) هي أم المؤمنين، ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية، كان اسمها (برة) فساها النبي ﷺ (ميمونة)، تزوجها رسول الله ﷺ في ذي القعدة سنة سبع لما اعتمر عمرة القضية، وأمهرها خمسمائة درهم، وولي نكاحه إياها العباس بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه. توفيت ميمونة رضي الله تعالى عنها بسرف سنة إحدى وخمسين، وهي آخر من مات من أزواج النبي ﷺ.

(الإصابة ٨/١٩١).

تعالى عنها، وهو حلال^(١) أو محرم^(٢).

وفي تقبيله عليه الصلاة والسلام للحجر الأسود^(٣).

وفي جواز تقبيله وهو صائم^(٤).

(١) أخرج مسلم عن يزيد بن الأصم: حدثني ميمونة بنت الحارث: «أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال». انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٩٦/٩ - ١٩٧.

(وأخرج الترمذي عن أبي رافع قال: «تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال وبني بها وهو حلال وكنت أنا الرسول بينهما».)
(انظر سنن الترمذي ١٦٧/٢).

(٢) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها: أن النبي ﷺ «تزوج ميمونة وهو محرم».
(رواه البخاري واللفظ له ٢١٤/٢).

ومسلم. (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٩٦/٩).
وأبو داود في سننه ٤٢٣/٢.

والنسائي في سننه (سنن النسائي بشرح السيوطي ١٩١/٥).
والدارمي في سننه ٣٧/٢.
والإمام مالك في الموطأ ص ٢٣٩.

(٣) عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر، وقال:
(لولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك).

رواه البخاري واللفظ له (انظر صحيح البخاري ١٦٢/٢).

ومسلم (صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/٩).

وأبو داود في سننه ٤٣٨/٢ - ٤٣٩.

والترمذي في سننه ١٧٥/٢.

والنسائي (سنن النسائي بشرح السيوطي ٢٢٧/٥).

وابن ماجه في سننه ٩٨١/٢.

وابن خزيمة في صحيحه ٢١٢/٤.

والدارمي في سننه ٥٢/٢ - ٥٣.

والإمام مالك في الموطأ ص ٢٥٢.

(٤) عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: إن كان رسول الله ﷺ ليقبل بعض أزواجه وهو صائم، ثم ضحكت.

=

إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التي لا تحصى .
وذلك يدل على أن أفعاله ﷺ لا بد من أن يُمثل فيها طريقه^(١) .

= رواه البخاري واللفظ له . (صحيح البخاري ٢/٢٣٣) .

ومسلم . (صحيح مسلم بشرح النووي ٧/٢١٥) .

وأبو داود في سننه ٢/٧٧٨ .

والترمذي في سننه ٢/١١٥ .

وابن خزيمة في صحيحه ٣/٢٤٥ .

(١) انظر المغني ١٧/٢٥٨ - ٢٥٩ ، المعتمد ١/٣٥٤ ، التمهيد لأبي الخطاب ٢/٣١٤ وما بعدها ،

الإحكام ١/١٨٦ - ١٨٧ ، المحصول ١/٣٧٤ وما بعدها ، البلبيل في أصول الفقه

ص ٩٢ ، فواتح الرحموت ٢/١٨٠ .

المطلب الرابع

دراسة وتقويم رأي أبي علي بن خلاد في هذه المسألة ،
مع بيان الراجح فيها ، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي علي بن خلاد في هذه المسألة :
رأي أبي علي بن خلاد في هذه المسألة مبني على أمرين :

الأمر الأول :

التفريق في الأفعال بين العبادات ، وبين العادات والمعاملات .

بحيث أوجب التأسّي به ﷺ في الأول ، ومنعه في الثاني .

الأمر الثاني :

مراعاة المصلحة ، فلما كان التأسّي به ﷺ في جانب العبادات الشرعية
يحقق مصلحة وهي استحقاق الثواب على فعل العبادة ، قال بوجوب التأسّي
من هذه الحيثية .

ولما كان التأسّي به فيما عداها لا يحقق في زعمه مصلحة ، إذ
المصلحة فيها خاصة بالنبي ﷺ دون أمته ، قال بعدم وجوب التأسّي به ﷺ
فيها ، فيكون التأسّي به فيها عبثاً لخلوه من المصلحة ، كما قال : (إن ما
يفعله النبي ﷺ عدا العبادات ، يجوز أن يكون مصلحة له دوننا) .

وَيُنَاقَشُ عَلَى مَا اسْتَدَلَّ بِهِ هُنَا ، بِمَا يَلِي :

أولاً - يناقش على دليله الأول :

بأنه يجوز أن يكون مصلحة لنا أيضاً ، حيث أمرنا الله جل وعلا
باتباعه ، والظاهر أن المصلحة في الفعل تعمه وإيانا ، إلا أن يرد دليل
بتخصيصه .

ثانياً - ويناقش على دليله الثاني:

بأن ما ذكرته إن ثبت فقد تم غرضنا من التعبد بالتأسي به ﷺ في الجملة، على أنه لا يُطلق وصف الإنسان بأنه أسوة لغيره إذا كان إنما ينبغي أن يتبعه في فعل واحد، وإنما يُطلق ذلك إذا كان ذلك الإنسان قدوة لغيره يُهتدى به في أموره كلها إلا ما خصه الدليل.

ثالثاً - ويناقش على دليله الثالث:

بأن الأمر باتباعه ﷺ وإن لم يفد العموم، فإنه يفيد أن لنا اتباعه في أفعاله، لأن ذلك اتباع له، والخطاب مطلق، فتقييده بلا دليل ناهض ضرب من ضروب التحكّم^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

من خلال العرض السابق لرأي أبي علي بن خلاد، ورأي المخالفين له، يترجح لدي في هذه المسألة أن الأصل في جميع أفعاله ﷺ التعبد باتباعها والتأسي بها من قبل الأمة إلا ما نهض الدليل على بيان الخصوصية فيه، لأن الغالب على أفعاله ﷺ قصد التعبد بها، وهو عليه الصلاة والسلام لا يفعل إلا الأكمل والأفضل والأرضى لله تبارك وتعالى لاستشعاره دائماً وأبداً منصب النبوة الذي يجعله موضع القدوة ومصدر التلقي، ومن هنا فقد أدبه ربه جل وعلا فأحسن تأديبه ثم أثنى على خلقه بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(٢).

وبناء على ذلك فإنه يندب التأسي بأفعاله عليه الصلاة والسلام امتثالاً

(١) انظر المعتمد ٣٥٤/١، التمهيد ٣١٦/٢ - ٣١٧، المسودة ص ٦٦ - ٦٧.

(٢) سورة القلم، الآية: ٤.

لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(١).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

ثمرة الخلاف في هذه المسألة تكمن فيما لو فعل النبي ﷺ فعلاً، وتردد ذلك الفعل بين كونه عادة أو عبادة.

فهل يُحمل على العبادة، أو لا؟

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

- ١ - دخوله ﷺ مكة من ثنية كداء وخروجه منها.
فقيل: إن ذلك شرعي فيتأسى به فيه، وقيل: هو عادي.
- ٢ - طوافه ﷺ وحجه ركباً.
فقيل: إن ذلك شرعي فيتأسى به فيه، وقيل: هو عادي.
- ٣ - ذهابه ﷺ إلى العيد من طريق، ورجوعه منه في طريق أخرى.
فقيل: إن ذلك شرعي فيتأسى به فيه، وقيل: هو عادي^(٢).

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

(٢) انظر الإبهاج ٢/٢٩٢، التمهيد ص ٤٤٠.

المبحث الثاني

قبول الخبر إذا كان راويه واحداً

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي أبي علي الجبائي في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو علي الجبائي أن الخبر لا يُقبل إذا كان راويه واحداً، أما إذا رواه اثنان عدلان عن اثنين فإنه يجب العمل به^(١)،

ولهذا فقد قال: (إذا روى العدلان خبراً وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلا بأحد شروط، منها: أن يعضده ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشرًا)^(٢).

(١) انظر المغني ٣٨٠/١٧، المعتمد ١٣٨/٢، التبصرة ص ٣١٢، البرهان ٦٠٧/١، المنحول ص ٢٥٥، التمهيد ٧٥/٣، الوصول إلى الأصول ١٧٥/٢، المحصول ٥٩٩/١/٢، روضة الناظر ص ١١١، المنهاج بشرح الإبهاج ٣٥٩/٢، كشف الأسرار ٣٧٠/٢، جمع الجوامع بحاشية العطار ١٦٣/٢، شرح الكوكب المنير ٣٦٢/٢، فواتح الرحموت ١٣١/٢، بيان المختصر ٦٦٨/١.

(٢) المعتمد ١٣٨/٢.

واستدل على أن خبر الواحد لا يجوز العمل به بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قال: المرجع في قبول خبر الواحد إلى الشرع، وقد روي أن النبي ﷺ لم يعمل على خبر ذي اليمينين^(١) حتى سأل أبا بكر^(٢) وعمر^(٣) - رضي الله تعالى عنهما^(٤).

(١) هو الخرباق بن عمرو السلمي أو هو عمير بن عبد عمرو بن فضلة الخزاعي حليف بني زهرة، شهد بدرًا واستشهد بها.
(انظر الإصابة ١٠٨/٢، ١٧٦).

(٢) هو عبد الله بن عثمان بن عامر التيمي، كان من أعلم الصحابة، ولم يكن أحد يفتي بحضرة النبي ﷺ إلا هو. توفي رضي الله تعالى عنه سنة ثلاث عشرة وهو ابن ثلاث وستين سنة.
(انظر تذكرة الحفاظ ٢/١، مشاهير علماء الأمصار ص ٤، طبقات الفقهاء ص ٣٦).

(٣) هو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي، وهو من أجلاء الصحابة وعظمائهم. توفي رضي الله تعالى عنه بعد أن طعنه أبو لؤلؤة بنخنجر في أواخر ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين وله ثلاث وستون سنة.

(انظر تذكرة الحفاظ ٥/١، مشاهير علماء الأمصار ص ٥، طبقات الفقهاء ص ٣٨).

(٤) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليمينين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: (أصدق ذو اليمينين؟) فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلين اثنتين أخريين، ثم سلم، ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع.

(رواه البخاري واللفظ له في كتاب السهو «باب من لم يتشهد في سجدي السهو وسلم»
(انظر صحيح البخاري ٦٦/٢).

ومسلم في كتاب الصلاة «باب السهو في الصلاة والسجود له».

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٦٨/٥).

وجاء في رواية مسلم: (وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يتكلم).

ورواه أبو داود في كتاب الصلاة، «باب السهو في السجدين».

(انظر سنن أبي داود ٦١٢/١ - ٦١٣).

الدليل الثاني :

قال : إن الصحابة اعتبرت العدد في الأخبار، فإن أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة^(١).

ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه معه غيره^(٢) ولا عمل على خبر فاطمة بنت قيس^(٣) (٤).

(١) عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال : (جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها فقال : مَالِكٌ في كتاب الله تعالى شيء، وما علمت لك في سنة نبي الله ﷺ شيئاً، فارجمي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة : حضرت رسول الله ﷺ أعطاهما السدس، فقال أبو بكر : هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة فأنفذه لها أبو بكر).

رواه أبو داود، واللفظ له، في كتاب الفرائض، باب «في الجدة».

(انظر سنن أبي داود ٣/٣١٦ - ٣١٧).

والترمذي في أبواب الفرائض، باب «ما جاء في ميراث الجدة».

(انظر سنن الترمذي ٣/٢٨٤).

وابن ماجه في كتاب الفرائض، باب «ميراث الجدة».

(انظر سنن ابن ماجه ٢/٩٠٩ - ٩١٠).

والدارمي في كتاب الفرائض باب «قول أبي بكر الصديق في الجدات» (انظر سنن الدارمي ٢/٣٥٩). والإمام مالك في الموطأ في كتاب الفرائض، «باب ميراث الجدات» (انظر الموطأ ص ٣٤٦). وهذا الحديث صححه الترمذي رحمه الله تعالى فقال : (هذا حديث حسن صحيح). سنن الترمذي ٣/٢٨٤.

(٢) أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه عن أبي سعيد الخدري، قال : (كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال : استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال : ما منعك؟ قلت : استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله ﷺ : «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» فقال : والله لتقيمَنَ عليه بينة. أمِنَكُم أحد سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أبي بن كعب : والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنت أصغر القوم، فقممت معه، فأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلك). (انظر صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب «التسليم والاستئذان ثلاثاً» ٧/١٣٠) =

= ورواه مسلم في كتاب الآداب، باب «الاستئذان».

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٤/١٣٠).

وأبو داود في كتاب الآداب، باب «كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان».

(انظر سنن أبي داود ٥/٣٧٠).

والترمذي في باب: «ما جاء في أن الاستئذان ثلاث».

(انظر سنن الترمذي ٤/١٥٧).

(وابن ماجه في كتاب الآداب، «باب الاستئذان».

(انظر سنن ابن ماجه ٢/١٢٢١).

(٣) هي فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، وهي من المهاجرات الأول، وكانت ذات جمال وعقل وكمال، وفي بيتها رضي الله عنها اجتمع أصحاب الشورى عند قتل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وقد روى عنها جماعة من أهل العلم، منهم الشعبي، والنخعي، وأبو سلمة. (انظر الإصابة ٤/٣٨٤، الاستيعاب ٤/٣٨٣).

(٤) عن فاطمة بنت قيس أنه طلقها زوجها في عهد النبي ﷺ، وكان أنفق عليها نفقة دُون، فلما رأت ذلك قالت: والله لأعلمن رسول الله ﷺ، فإن كان لي نفقة أخذت الذي يصلحني وإن لم تكن لي نفقة لم أخذ منه شيئاً، قالت: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: (لا نفقة لك ولا سكنى).

أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب «قصة فاطمة بنت قيس».

(انظر صحيح البخاري ٦/١٨٣).

ورواه مسلم واللفظ له في كتاب الطلاق باب «المطلقة البائن لا نفقة لها». (انظر صحيح

مسلم بشرح النووي ١٠/٩٨ - ٩٩).

والإمام مالك في الموطأ في كتاب الطلاق، باب «ما جاء في نفقة المطلقة». (انظر الموطأ

ص ٣٩٧).

وقد ردَّ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه هذا الخبر فقال: (لا ترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا بدري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ سورة الطلاق، الآية: ١).

رواه مسلم (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/١٠٤).

ولم يقبلا^(١) خبر عثمان في رد الحَكَم^(٢)، وقالوا: إنك شاهد واحد.
قال: فعلمت أن ذلك إجماع، لأنه لم ينكر عليهم.

الدليل الثالث:

قياس الخبر على الشهادة، لعله أن كل واحد منهما إخبار عن الغير
يجب عنده العمل، فكان من شرطه العدد^(٣).

* * *

(١) أي أن أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما لم يقبلا خبر عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه في
وعد النبي ﷺ له برد الحكم إلى المدينة، حيث قال رضي الله عنه: (قد كنت شفعت فيه
فوعدني برده).

وقالا له: (إن كان معك شهيد ردناه).

(انظر الإصابة ٢/٢٩، العواصم من القواصم لابن العربي ص ٧٧).

(٢) هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، وهو عم عثمان بن عفان
رضي الله تعالى عنه، ووالد مروان بن الحكم، أسلم يوم الفتح، وسكن للمدينة، ثم نفاه
النبي ﷺ إلى الطائف، ثم أعيد إلى المدينة في خلافة عثمان، وقد اختلف في سبب طرده من
المدينة، فقيل لأنه كان يتبع سر رسول الله ﷺ، وقيل لأنه كان يحكيه في مشيته، وقيل غير
ذلك.

توفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة في خلافة عثمان سنة اثنتين وثلاثين.

(انظر الإصابة ٢/٢٨ - ٢٩).

(٣) انظر المعتمد ٢/١٣٨ - ١٤٠.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين بما فيهم المعتزلة أن خبر الواحد مقبول، ويجب العمل به وإن انفرد الواحد بروايته.

قال الشيرازي رحمه الله تعالى: (يجب العمل بخبر الواحد وإن انفرد الواحد بروايته)^(١).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (ويقبل في العمل خبر الواحد الثقة)^(٢).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى: (يجب العمل بخبر الواحد وإن لم يتابعه غيره)^(٣).

وقال البخاري رحمه الله تعالى: (خبر الواحد يوجب العمل)^(٤).

وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى: (ذهب جل القائلين بأخبار الأحاد إلى قبول الخبر وإن رواه واحد)^(٥).

وبمثل ما صرح به هؤلاء فقد صرح به غيرهم من الأصوليين^(٦).

(١) التبصرة ص ٣١٢.

(٢) التمهيد ٧٥/٣.

(٣) الوصول إلى الأصول ١٧٤/٢.

(٤) كشف الأسرار ٣٧٠/٢.

(٥) المعتمد ١٣٨/٢.

(٦) انظر على سبيل المثال: المستصفى ١٤٨/١، المحصول ٥٩٩/١/٢، روضة الناظر ص ١٠١، البلبل في أصول الفقه ص ٥٥، جمع الجوامع بحاشية العطار ١٥٨/٢، شرح الكوكب المنير ٣٦١/٢، فواتح الرحموت ١٣١/٢.

واستدلّ الجمهور على قبول خبر الواحد وإن لم يتابعه غيره، ووجوب العمل به بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على العمل بخبر الواحد العدل.

ومما يدل على ذلك الأمثلة الآتية:

١ - إن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه خفيت عليه دية الجنين، فسأل الصحابة عنها، حتى أخبره حمل بن مالك بن النابغة^(١) بقضاء رسول الله ﷺ فيها.

ويدل على ذلك ما رواه ابن عباس عن عمر أنه سأل عن قضية النبي ﷺ في ذلك، فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: (كنت بين امرأتين فضربت إحداهما الأخرى بِمِسْطَحٍ^(٢) فقتلتها وجنينها، ف قضى رسول الله ﷺ في جنينها بغرة وأن تقتل)^(٣).

وقد قضى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بذلك عملاً بهذا

(١) هو أبو نضلة حمل بن مالك بن النابغة بن جابر الهذلي، نزل البصرة وله بها دار، واستعمله النبي ﷺ على صدقات هذيل. (انظر الإصابة ٣٨/٢ - ٣٩).

(٢) المسطح: هو عمود للخباء.

(انظر القاموس المحيط ٢٢٨/١، تاج العروس ١٦٤/٢).

(٣) رواه أبو داود، واللفظ له في كتاب الديات، باب «دية الجنين».

(انظر سنن أبي داود ٦٩٨/٤ - ٦٩٩).

وابن ماجه في كتاب الديات، باب «دية الجنين».

(انظر سنن ابن ماجه ٨٨٢/٢).

الخبر، وقال: (الله أكبر، لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا)^(١).

٢ - إن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لم يدر كيف يصنع في أمر المجوس، حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف^(٢) رضي الله تعالى عنه بما سمعه من رسول الله ﷺ في ذلك وهو أن حكمهم حكم أهل الكتاب، فرجع إلى حديث عبد الرحمن وعمل به.

ويدل على ذلك ما أخرجه الإمام مالك رحمه الله تعالى: أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس^(٣) فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم، فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)^(٤).

٣ - اختلف الأنصار في الغسل من المجامعة، فأرسلوا أبا موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه إلى عائشة^(٥) رضي الله تعالى

(١) رواه أبو داود في كتاب الديات، باب «دية الجنين».

(انظر سنن أبي داود ٦٦٩/٤).

(٢) هو أبو محمد عبد الرحمن بن عوف بن الحارث القرشي، كان اسمه في الجاهلية (عبد عمرو) فسماه النبي ﷺ (عبد الرحمن) وهو ممن شهد بدرًا، توفي رضي الله تعالى عنه لست بقين من خلافة عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وهو ابن خمس وسبعين سنة.
(انظر الجرح والتعديل ٢٤٧/٥، مشاهير علماء الأمصار ص ٨).

(٣) المجوس: هم الذين أثبتوا أصلين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، وهما النور والظلمة، وقالوا النور أزلي والظلمة محدثة.

وهؤلاء يقولون: المبدأ الأول من الأشخاص «كيومرث» والنبي الثاني «زردشت».

ومعنى: «كيومرث» هو الخي الناطق.

(انظر الملل والنحل ٢٣٣/١).

(٤) الموطأ ص ١٨٨.

(٥) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق، زوجة رسول الله ﷺ وأحب أزواجه إليه، المبرأة من فوق سبع سموات، تزوجها رسول الله ﷺ بمكة بعد وفاة خديجة رضي الله تعالى =

عنها، فروت لهم عن النبي ﷺ قوله: (إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان فقد وجب الغسل)^(١).

فرجعوا إلى قولها رضي الله تعالى عنها.

٤ - إن أهل قباء رجعوا إلى خبر الواحد في التحول من بيت المقدس إلى الكعبة، ويدل على ذلك ما رواه ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، قال: (بينما الناس في صلاة الصبح بقباء، إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة، وقد أمر أن يستقبل الكعبة، فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة)^(٢).

وهكذا فالأخبار في هذا أكثر من أن تُحصى، وكلها تدل على أنهم قبلوا خبر الواحد، ولم يشترطوا فيه المتابعة، وعليه فإن اشتراط المتابعة خلاف الإجماع.

الدليل الثاني:

ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسعاته آحاداً إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة، ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيداً، والنبي ﷺ

= عنها، كنيته أم عبد الله، ولدت بعد المبعث بأربع سنين، وتوفيت رضي الله تعالى عنها بالمدينة سنة ثمان وخمسين. (انظر البداية والنهاية ٩١/٨، الإصابة ٣٥٩/٤، طبقات الفقهاء ص ٤٧).

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض، باب «ما يوجب الغسل».

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٤١/٤ - ٤٢).

(٢) رواه مسلم في كتاب المساجد، باب: «تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة». (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/٥).

مأمور بتبليغ الرسالة، ولم يكن ليلغها بمن لا يكتفى به^(١).

الدليل الثالث:

قالوا: إن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى.

الدليل الرابع:

قالوا: إن العمل بخبر الواحد العدل يتضمن دفع ضرر مظنون، فيكون واجباً^(٢).

ومعنى هذا الدليل:

أن خبر الواحد قد يتضمن حكماً شرعياً عملياً، فترك العمل بهذا الحكم الشرعي يفضي إلى الوقوع في الإثم فيحصل بذلك ضرر عظيم على المكلف، أما العمل بمقتضى خبر الواحد فإنه نجاة من هذا الإثم فكان التمسك به واجباً.

(١) أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه ما يدل على أن النبي ﷺ كان يبعث رسله أحاداً لتبليغ كتبه إلى ملوك الأمم، أو لتبليغ أحكام الشريعة إلى الأمة، ومن ذلك ما رواه عن ابن عباس قال: (بعث النبي ﷺ دحية الكلبي بكتابه إلى عظيم بصرى أن يدفعه إلى قيصر).

وما رواه عن سلمة بن الأكوع: أن رسول الله ﷺ قال لرجل من أسلم: (أذن في قومك، أو في الناس يوم عاشوراء أن من أكل فليثم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم). (انظر صحيح البخاري باب «ما كان يبعث النبي ﷺ من الأمراء والرسل واحداً بعد واحد» ١٣٦/٨).

(٢) انظر المعتمد ١٣٨/٢، التبصرة ص ٣١٢-٣١٣، البرهان ٦٠٨/١، التمهيد ٧٥/٣، الوصول إلى الأصول ١٧٥/٢، المحصول ٦٠٠/١/٢-٦٠١، روضة الناظر ص ١٠١-١١٠.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة:
رأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة مبني على أنه لا بد من رواية
اثنين عن اثنين حتى يتصل الأمر برسول الله ﷺ.

ورأيه هذا لا يستند إلى أصل يؤيده العقل فضلاً عن الشرع، فإن
العقل لا يفرق بين الواحد والاثنين، وإمكان الخطأ يتطرق إلى الاثنين تطرقه
إلى الواحد، فيتعين على أبي علي الجبائي أن يسند رأيه هذا إلى سبيل
قطعي سمعي، وهو لا يجده أبداً^(١).

ولأن اشتراط الاثنين يفضي إلى إبطال التعلق بأخبار الأحاد، لأنه إذا
روى اثنان عن رسول الله ﷺ حديثاً، وجب أن يروي عن كل واحد من
الاثنين اثنان ويتضاعف الأمر في الرواية، وذلك مستحيل يفضي إلى إبطال
التمسك بالأخبار، وذلك لا يجوز^(٢).

وبناء على ذلك فإن ما استدل به هنا على تبرير ما ذهب إليه من عدم
قبول خبر الواحد، يناقش عليه بما يلي:

أولاً - يناقش على دليله الأول:

وهو أن النبي ﷺ لم يقبل قول ذي اليدين في الصلاة حتى سأل أبا
بكر وعمر.

من وجهين:

(١) انظر البرهان ٦٠٨/١، الوصول إلى الأصول ١٧٥/٢.

(٢) انظر الوصول إلى الأصول ١٧٥/٢.

الأول: إن ذلك إن دل، فإنما يدل على اعتبار ثلاثة: أبي بكر، وعمر، وذو اليمين رضي الله تعالى عنهم، فيكون النبي ﷺ قد رجع إلى قول ثلاثة وهو لا يعتبر ثلاثة.

الثاني: إنه إنما لم يقبل ﷺ قول واحد في السهو، لأنه ليس أولى من ظنه فلم يقدمه عليه، فلما ترجح قول ذي اليمين رضي الله تعالى عنه بقول أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، قبله ﷺ، لأنه أصبح أقوى من ظنه.

ثانياً - ويناقش على دليله الثاني:

وهو أن الصحابة اعتبروا العدد في الأخبار: بأن هذا لا حجة لك فيه، وذلك لأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما طلبوا الزيادة للاحتياط لا للاشتراط، فإنهم قد قبلوا خبر الواحد إذا انفرد، ولكنهم طلبوا الزيادة لمصلحة كردع الناس عن القول على رسول الله ﷺ بغير علم، والتثبت في أخذ الأخبار.

ويدل على ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال لأبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه: (أما إني لم أتهمك، ولكن خشيت أن يقول الناس على رسول الله ﷺ) (١).

ولما قال له أبي بن كعب (٢) رضي الله تعالى عنه: (لا تكن عذاباً على

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ في باب «الاستئذان» ص ٦٨٥، والشافعي في الرسالة ص ٤٣٥، وابن حجر في الفتح ٣٠/١١.

(٢) هو أبو المنذر وأبو الطفيل، أبي بن كعب بن قيس الأنصاري النجاري كان من أصحاب العقبة الثانية، وشهد بدرًا والمشاهد، وكان عمر بن الخطاب يسميه سيد المسلمين، وهو معدود في الستة من أصحاب الفتيا وهو أول من كتب للنبي ﷺ، وهو سيد القراء، توفي رضي الله تعالى عنه سنة اثنتين وعشرين.
(انظر الإصابة ١٦/١).

أصحاب رسول الله ﷺ^(١).

قال: (سبحان الله، إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أثبت)^(٢).

ثالثاً - ويناقد على دليله الثالث:

وهو قياس الرواية على الشهادة: بأنه قياس باطل، لأنه قياس مع وجود الفارق، فإن الشهادة مبنية على التضييق، ولهذا فإنها لا تقبل من الرجل الواحد، ولا تسمع من النساء على الانفراد ولا تقبل فيها العننة والإرسال، وكل ذلك معدوم في الرواية^(٣).

قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى موضحاً أهم الفروق بين الرواية والشهادة: (أقبل في الحديث: الواحد، والمرأة، ولا أقبل واحداً منهما وحده في الشهادة، وأقبل في الحديث «حدثني فلان عن فلان» إذا لم يكن مدلساً، ولا أقبل في الشهادة إلا «سمعت» أو «رأيت» أو «أشهدني»، وتختلف الأحاديث فأخذ ببعضها استدلالاً بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، وهذا لا يؤخذ به في الشهادات هكذا، ولا يوجد فيها بحال، ثم يكون بشر كلهم تجوز شهادته ولا أقبل حديثه، من قبل ما يدخل في الحديث من كثرة الإحالة وإزالة بعض ألفاظ المعاني)^(٤).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

من خلال ما سبق، يترجح لدي في هذه المسألة أن خبر الواحد إذا انفرد العدل بروايته، يجب قبوله والعمل به، وذلك لضعف أدلة أبي علي

(١، ٢) انظر فتح الباري ٣٠/١١.

(٣) انظر المعتمد ١٣٩/٢، البرهان ٦٠٩/١، وما بعدها، التمهيد ٧٦/٣ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ١٧٦/٢ - ١٧٧، المحصول ٦٠٣/١/٢، روضة الناظر ص ١٠٩ وما بعدها،

شرح الكوكب المنير ٣٦٤/٢.

(٤) الرسالة ص ٣٧٣.

وقوة أدلة مخالفيه ولأنه يسعنا ما وسع أصحاب رسول الله ﷺ والسلف الصالح، حيث عملوا بخبر الواحد العدل، ولم يشترطوا التعدد لقبوله والعمل بمقتضاه، بل يكفيهم في العمل بموجبه كون راويه عدلاً ثقة.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

خلاف أبي علي الجبائي في هذه المسألة لا يترتب عليه إبطال حكم شرعي فحسب، بل يترتب عليه إبطال جميع الأحكام الشرعية الواردة عن طريق الخبر الذي انفرد الواحد العدل بروايته، فما من حكم ثبت بخبر الواحد العدل إلا ويجب رده وترك العمل بموجبه لعدم قيام الحجة به، ولا حول ولا قوة إلا بالله.



الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالإجماع

ويشتمل على مبحثين:

- ١ - المبحث الأول: في حجية الإجماع.
- ٢ - المبحث الثاني: في إثبات الإجماع بخبر الواحد.

المبحث الأول في حجية الإجماع^(١)

وفيه ثلاث مطالب:

-
- (١) الإجماع في اللغة يطلق على العزم، والاتفاق، والضم.
جاء في القاموس المحيط: (الإجماع) العزم على الأمر.
(انظر القاموس المحيط ١٥/٣).
وجاء في تاج العروس: (الإجماع) أي إجماع الأمة: الاتفاق، يقال: هذا أمر مجمع عليه، أي: متفق عليه.
(انظر تاج العروس ٣٠٧/٥).
وجاء في معجم مقاييس اللغة: (جمع) أصل يدل على تضام الشيء.
(انظر معجم مقاييس اللغة ٤٧٩/١).
والإجماع في اصطلاح الأصوليين، منهم من عرفه وجعله خاصاً بأمور الدين، كما فعل ذلك ابن قدامة رحمه الله تعالى حيث قال: (ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين).
(انظر روضة الناظر ص ١٣٠ - ١٣١).
ومنهم من عرفه وجعله عاماً يشمل أمور الدين وغيرها، كما فعل ذلك الرازي رحمه الله تعالى حيث قال: (وأما في اصطلاح العلماء: فهو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور).
ثم بين قصده بهذا التعميم فقال: (وإنما قلنا: على أمر من الأمور ليكون متناولاً للعقليات، والشرعيات، واللغويات).
(انظر المحصول ٢٠/١/٢ - ٢١).
- =

المطلب الأول

رأي النظام في ذلك، وبيان أدلته

يرى النظام المعتزلي أن الإجماع ليس حجة شرعية متبعة^(١).
واستدل لإنكار حجية الإجماع بالمنقول والمعقول.
ومما استدل به من المنقول، ما يلي:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى:

﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢).

قال: إن الله تعالى اقتصر على الكتاب والسنة، وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع.

الدليل الثاني:

قوله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً^(٣) إلى اليمن قاضياً: (كيف تقضي إذا

= والذي أراه مناسباً للمقام هنا هو التعريف الأول، لأننا في هذا الصدد يعيننا الإجماع الشرعي دون سائر الإجماعات.

والترابط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لتعريف الإجماع ظاهر بين، حيث تضافر المعنيان على أن المراد بالإجماع هو الاتفاق، كما أن إجماع الأمة هو ضم أقوال بعضهم إلى بعض على الأمر الذي عزموا عليه.

(١) انظر المغني ٢٩٨/١٧، المعتمد ٤/٢، التبصرة ص ٣٤٩، البرهان ١/٦٧٥، التمهيد ٢٢٤/٣، الإحكام ٢٠٠/١، المحصول ٤٦/١/٢، روضة الناظر ص ١٣١، كشف الأسرار ٢٧٠/٣، شرح الكوكب المنير ٢١٣/٢، مناهج العقول ٢٧٤/٢، إرشاد الفحول ص ٧٣.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) أبو عبد الرحمن، معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، الإمام، المقدم في علم الحلال

عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله (١).

= والحرام.

كان رضي الله تعالى عنه أبيض، وضيء الوجه، براق الثنايا، أكحل العينين. شهد المشاهد كلها، وشهد بدرًا وهو ابن إحدى وعشرين سنة، وأمره النبي ﷺ على اليمن، ومناقبه كثيرة جدًا. روى عن النبي ﷺ عدة أحاديث، وقدم من اليمن في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه. وكانت وفاته بالطاعون في الشام سنة سبع عشرة، وعاش أربعاً وثلاثين سنة رضي الله تعالى عنه وأرضاه.

(انظر الإصابة في تمييز الصحابة ١٠٦/٦ - ١٠٧).

(١) رواه أبو داود واللفظ له في كتاب الأقضية باب «اجتهاد الرأي في القضاء».

(انظر سنن أبي داود ١٨/٤).

والترمذي في كتاب الأحكام باب «ما جاء في القاضي كيف يقضي».

(انظر سنن الترمذي ٣٩٤/٢).

والبيهقي في كتاب آداب القاضي. (انظر السنن الكبرى ١١٤/١٠).

والدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة.

(انظر سنن الدارمي ٦٠/١).

وهذا الحديث كما في إسناد أبي داود وغيره رواه شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ رضي الله تعالى عنه. وللعلماء في الحكم على هذا الحديث موقفان:

١ - منهم من حكم عليه بعدم الصحة، والسقوط، والإرسال.

قال الإمام البخاري رحمه الله تعالى: (الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي عن أصحاب معاذ عن معاذ روى عنه أبو عون ولا يصح ولا يعرف إلا بهذا، مرسل).

قال: ولم يذكر الإجماع، ولو كان حجة لذكره.

الدليل الثالث:

قوله ﷺ في حجة الوداع: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم

(انظر التاريخ الكبير للبخاري ٢/٢٧٧).

وقال ابن حزم رحمه الله تعالى: (هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه).

(انظر الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٧/٤٣٨).

وقال الترمذي رحمه الله تعالى: (وليس إسناده عندي بم متصل). (انظر سنن الترمذي

٢/٣٩٤).

٢ - ومنهم من انتصر لتصحيحه نظراً لشهرته وتلقي الأمة له بالقبول. قال الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى: (فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر لأنه لا يروى إلا عن أناس من أهل حمص لم يسموا، فهم مجاهيل. فالجواب: إن قول الحارث بن عمرو: «عن أناس من أصحاب معاذ» يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح. وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناده متصل ورجاله معروفون بالثقة. على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم...). (انظر الفقيه والمتفقه ١/١٨٩).

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى بعد سياقه لهذا الحديث: (فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناده حديث فاشدد يديك به).

(انظر إعلام الموقعين ١/٢٠٢).

وعلى أية حال فالحديث مشهور ويكفي في العمل به تلقي الكافة له بالقبول.

رقاب بعض»^(١).

قال: إن من يجوز عليهم الرجوع إلى الكفر، لا يكون إجماعهم حجة ولا صواباً.

الدليل الرابع:

قوله ﷺ: «لتبعن سنن من كان قبلكم شبراً شبراً، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟»^(٢).

قال: إن من يجوز عليهم اتباع سنن أهل الكتاب لا يكون إجماعهم حجة ولا صواباً.

ومما استدل به من المعقول، ما يلي:

الدليل الأول:

قال: يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمة الخطأ ولا يجوز على جماعتهم، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيباً وجماعتهم غير مصيبين، وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود.

(١) رواه البخاري في كتاب الفتن. (انظر صحيح البخاري ٩٠/٨ - ٩١).

والترمذي في «أبواب القدر». (انظر سنن الترمذي ٣٢٩/٣).

وابن ماجه في كتاب الفتن. (انظر سنن ابن ماجه ١٣٠٠/٢).

(٢) رواه البخاري واللفظ له، في كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة».

(انظر صحيح البخاري ١٥١/٨).

ومسلم في كتاب «العلم» (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٢١٩/١٦ - ٢٢٠).

والترمذي في «أبواب القدر» (انظر سنن الترمذي ٣٢١/٣ - ٣٢٢).

وابن ماجه في كتاب «الفتن». (انظر سنن ابن ماجه ١٣٢٢/٢).

والحاكم في كتاب «الإيمان» (انظر المستدرک ٣٧/١).

الدليل الثاني:

قال: لو انعقد الإجماع، لكان إن انعقد على نص، وجب نقله والاستغناء به، ولا يجوز انعقاده عن أمانة، لأنهم على كثرتهم واختلاف همهم، لا يجوز اتفاقهم عن الأمارات المظنونة.

الدليل الثالث:

قال: لا طريق إلى معرفة أفاويل جميع المسلمين مع تباعد البلدان وكثرة الخلق، وما لا طريق إلى معرفته، لا يجوز التعبد بالرجوع إليه.

الدليل الرابع:

قال: إن الإجماع اتفاق من أهل عصر، فلم يكن حجة، كاتفاق سائر الأمم^(١).

(١) انظر المعتمد ٢٢/٢ - ٢٣، التبصرة ص ٣٥٦ وما بعدها، التمهيد ٢٤٤/٣ وما بعدها، الإحكام ٢٠٢/١ وما بعدها.

المطلب الثاني

ذكر الرأي المخالف بأدلة

يرى جمهور الأصوليين المخالفين للنظام في هذه المسألة بما فيهم المعتزلة، أن الإجماع حجة شرعية واجبة الاتباع.

قال الباكي رحمه الله تعالى: (إجماع الأمة حجة شرعية)^(١).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (إجماع أهل العصر حجة مقطوع بها، ولا تجمع الأمة على الخطأ، وهو قول عامة العلماء)^(٢).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى: (الإجماع حجة مقطوع بها)^(٣).

وقال القاضي عبد الجبار: (إن الدلالة قد دلت على أن الإجماع حجة)^(٤).

وقال أبو الحسين البصري: (اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة)^(٥).

وبمثل ما صرح به هؤلاء، فقد صرح به غيرهم من الأصوليين^(٦).

(١) إحكام الفصول ص ٤٣٥.

(٢) التمهيد ٢٢٤/٣.

(٣) الوصول إلى الأصول ٧٢/٢.

(٤) المغني ٩١/١٧.

(٥) المعتمد ٤/٢.

(٦) انظر على سبيل المثال: التبصرة ص ٣٤٩، البرهان ٦٧٥/١، المنحول ص ٣٠٣، الإحكام ٢٠٠/١، المحصول ٤٦/١/٢، روضة الناظر ص ١٣١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٤، البلبل ص ١٢٩، الإيجاز ٣٩٣/٢، مفتاح الوصول ص ١٦٤، شرح الكوكب المنير ٢١٤/٢، مناهج العقول ٢٧٤/٢، إرشاد الفحول ص ٧٣.

واستدل الجمهور على أن الإجماع حجة شرعية متبعة، بالكتاب والسنة،

ومما استدلووا به من الكتاب، ما يلي:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِيهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (١).

قالوا: فوعيد الله عز وجل بذلك، يوجب اتباع سبيلهم، وسبيلهم هو الإجماع.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (٢).

قالوا: والوسط «العدل» والعدل لا سيما بتعديل الله تعالى له، لا يصدر عنه إلا حق، فالإجماع حق والحق أحق أن يتبع.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (٣).

قالوا: فهذه شهادة من الله تعالى لهذه الأمة بالخيرية، وهي تدل على

(١) سورة النساء، الآية: ١١٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

وصفهم بالعدالة، والعدالة توجب قبول قول العدل والأخذ به، فإجماعهم واجب الاتباع.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(١).

قالوا: فالله تعالى نهى عن التفرق، ومخالفة الإجماع تفرق، فكان منهياً عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى النهي عن مخالفته.

ومما استدلوا به من السنة على حجية الإجماع، ما يلي:

الدليل الأول:

قوله ﷺ: «لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً، يد الله على الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذ شذ في النار»^(٢).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٢) رواه أبو داود في كتاب «الفتن والملاحم».

(انظر سنن أبي داود ٤/٤٥٢).

والترمذي في كتاب «الفتن». (انظر سنن الترمذي ٣/٣١٥).

وابن ماجه في كتاب «الفتن». (انظر سنن ابن ماجه ٢/١٣٠٣).

وهذا الحديث رواه الحاكم واللفظ له، من طريق خالد بن يزيد القرني، ثم قال بعد رواية الحديث: (خالد بن يزيد القرني هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة). ووافقه الذهبي على ذلك، إلا أنه قال: (وله شواهد أي تعاضده وتسانده. (انظر المستدرك مع تلخيص الذهبي ١/١١٥ - ١١٦).

ورواه الترمذي عن ابن عمر بلفظ: (إن الله لا يجمع أمتي - أو قال: أمة محمد - على ضلالة).

ثم قال فيه: (هذا حديث غريب من هذا الوجه).

(انظر سنن الترمذي ٣/٣١٥).

ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد عن ابن عمر بلفظ: (لن تجتمع أمتي على ضلالة). =

الدليل الثاني:

قوله ﷺ: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح»^(١).

الدليل الثالث:

قوله ﷺ: «من خرج من الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربة»^(٢) الإسلام من عنقه حتى يراجع»^(٣).

= ثم قال فيه: (رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق مولى آل طلحة وهو ثقة).

(انظر مجمع الزوائد ٢١٨/٥).

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ٢١١/١ بلفظ (فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ).

ورواه أبو نعيم في الحلية موقوفاً على عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه. (انظر حلية الأولياء ٣٧٥/١ - ٣٧٦).

وهذا الحديث باعتباره موقوفاً وثق رجاله الهيثمي، فقال بعد تمام روايته له: (ورجاله موثقون).

(انظر مجمع الزوائد ١٧٨/١).

(٢) ربة: مأخوذ من (الربق) وهو جبل فيه عدة غرى يُشدُّ به البهائم، كل عروة ربة - بكسر الراء - وفتحها - يقال: (ارتبق الظبي في جبالي) أي: علق. ونقال: (تربقته من عنقي) أي: تعلقته.

(انظر القاموس المحيط ٢٣٤/٣ - ٢٣٥).

وعلى هذا فالنبي ﷺ شبه الإسلام بالجبل الذي يشدُّ به العنق، فمن ترك الجماعة خارجاً عليها يكون قد انفلت من هذا الجبل، والمعنى أنه خارج عن الإسلام ولن يرجع إليه حتى يعود إلى صف الجماعة مرة أخرى.

(٣) رواه الحاكم في كتاب «الإيمان» وصححه فقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين). ووافقه الذهبي على ذلك.

(انظر المستدرک وبذيله تلخيص الذهبي ٧٧/١ - ٧٨).

الدليل الرابع:

قوله ﷺ: «فعلیکم بستي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ»^(١).

قالوا: وهذه الأحاديث كلها تدل على صحة الإجماع ونفي الخطأ عنه، ووعيد من خالفه، فيكون واجب الاتباع^(٢).

(١) رواه أبو داود في باب «في لزوم السنة» (سنن أبي داود ١٤/٥).
والترمذي في باب «الأخذ بالسنة واجتناب البدعة». (سنن الترمذي ١٥٠/٤).
وابن ماجه في باب «اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين».
(سنن ابن ماجه ١٦/١).
والدارمي في «باب اتباع السنة» (سنن الدارمي ٤٤/١).
وهذا الحديث صحيح، وقد صححه الحاكم، فقال: (هذا الحديث صحيح ليس له علة).

ووافقه على ذلك الذهبي، وقال (على شرطهما، ولا أعرف له علة).
(انظر المستدرک للحاکم ومعه تلخیص المستدرک للذهبي ٩٦/١).
وصححه كذلك الترمذي وحسنه، فقال: (هذا حديث حسن صحيح).
(انظر سنن الترمذي ١٥٠/٤).

(٢) انظر المغني ١٦٠/١٧، وما بعدها، المعتمد ٤/٢ وما بعدها، إحكام الفصول ص ٤٣٧، ٤٤٦، ٤٤٧، التبصرة ص ٣٤٩ وما بعدها، البرهان ٦٧٧/١، المنحول ص ٣٠٥، التمهيد ٢٢٥/٣ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ٧٣/٢، الإحكام ٢٠٠/١، المحصول ٤٦/١/٢، وما بعدها، روضة الناظر ص ١٣١ وما بعدها، البلبل ص ١٢٨، الإبهاج ٣٩٤/٢، ٣٩٩، ٤٠٢، مفتاح الوصول ص ١٦٥، شرح الكوكب المنير ٢١٥/٢ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ٧٤ وما بعدها.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة،
وبيان الراجح فيها وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة:
خلاصة ما يعتمد عليه رأي النظام في هذه المسألة، ثلاثة أمور:

الأمر الأول:

تجويزه أن يتفق جميع المسلمين على الخطأ، وهذا قادح في حجية الإجماع.

الأمر الثاني:

إن الإجماع لا ينعقد إلا عن نص، فيجب أن تكون الحجة في النص إذا تبين، لا في الإجماع.

الأمر الثالث:

لا يمكن تصور انعقاد الإجماع مع كثرة الناس وتفرقهم في البلدان فكيف يكون حجة مع عدم تصور انعقاده.

وقد أبان ابن السبكي رحمه الله تعالى قصد النظام من إنكاره حجية الإجماع، فقال: (وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة)^(١).

وبناء على ذلك، فإنه يناقش على أدلته التي لم تنهض لإثبات عدم حجية الإجماع بالنحو التالي:

(١) الإبهاج ٢/٣٩٣.

أولاً - يناقش على وجه استدلاله بالأدلة النقلية بما يلي:

١ - يناقش على وجه استدلاله من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَأْنٍ فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (١).

حيث اقتصر على الكتاب والسنة ولم يتعرض للإجماع بذكر: بأن الله تبارك وتعالى اشترط في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة، وجود التنازع، وذلك يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع فلا اتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى هذا.

٢ - يناقش على وجه استدلاله من قوله ﷺ لمعاذ رضي الله تعالى عنه: (كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟).

حيث لم يذكر معاذ الإجماع وأقره ﷺ على ذلك: بأن هذا إنما كان في زمان النبي ﷺ، ولا إجماع في زمانه، إذ هو المرجع للأمة في أحكام دينها، فلهذا لم يذكره.

٣ - يناقش على وجه استدلاله من قوله ﷺ: (لا ترجعوا بعدي كفاراً).

وقوله: (لتبعن سنن من كان قبلكم).

لأن من يجوز عليهم الرجوع إلى الكفر، واتباع سنن أهل الكتاب، لا يكون إجماعهم حجة ولا صواباً:

بأنه أراد ﷺ به بعض الأمة، وليس جميع الأمة.

ويحتمل أنه خاطب به قوماً بأعيانهم، ويجوز الخطأ والضلالة عليهم.

وبناء على ذلك فإنه يجوز الخطأ والضلالة على أفراد الأمة لا على مجموعها وحجية الإجماع لا تثبت بالأفراد وإنما تثبت بالمجموع.

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

ثانياً - ويناقش على أدلته العقلية بما يلي:

١ - يناقش على دليله الأول:

بأن المستحيل هو أن يقال: إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه، وجماعتهم غير مخطئين فيه، ولم نقل ذلك، وإنما نقول: إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد، وإذا اجتمع مع جماعة الأمة لم يكن قوله خطأ.

وأما قوله: «كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود».

قلت: هذا صحيح، لكن قياس هذا لا يطرد فيما نحن بصدده وهو إجماع الأمة لوجود الفارق، إذ ليس بإمكان أحد أن يغير لونه الذي جبل عليه من أسود إلى أبيض أو العكس، لكنه يستطيع أن يعدل عن رأيه الفردي إلى رأي الجماعة إذا علم أن الحق فيما ذهبوا إليه.

٢ - ويناقش على دليله الثاني:

بأنه يحتمل أن يكون إجماعهم عن نص ولم ينقل اكتفاء بالإجماع، أو ينقل ويكون محتملاً، فيستغني بالإجماع عن النظر فيه، ويجوز اتفاقهم عن أمارة كما جاز اتفاق جماعة كثيرة عن شبهة.

٣ - ويناقش على دليله الثالث:

بأن المعبر عندنا إجماع العلماء المجتهدين من أهل العصر، وذلك ممكن لأن العلماء كالأعلام في سائر البلاد يعرفون، ويتوصل إلى أقوالهم ومذاهبهم بواسطة كتبهم وإشهاد الثقات عليهم في ذلك.

٤ - ويناقش على دليله الرابع:

بأن طريق الإجماع هو الشرع، والشرع ورد بعصمة أمتنا واتباع سبيلهم، ولم يرد ذلك في سائر الأمم، لأن سائر الأمم يجوز نسخ شريعتهم

ومجيء نبي بعد نبيهم، فلم يحتاجوا إلى عصمة، ولا يجوز ذلك في شريعتنا، بل هي مؤيدة، فعصمت الأمة المسلمة حتى لا يخرج الحق عن إجماعها، ويبقى شرعنا مؤيداً^(١).

وبذلك يبطل رأي النظام، ويثبت كون الإجماع حجة شرعية متبعة.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

بعد العرض السابق لرأي النظام ومخالفه، وبيان أدلة كلا الفريقين، يترجح لديّ في هذه المسألة القول بثبوت حجية الإجماع ووجوب العمل به، وذلك لضعف وجه استدلال النظام من أدلته العقلية ونهايت أدلته العقلية، إذ الشرع الحكيم قد شهد لهذه الأمة بالعصمة من الضلال، فيكون ما اتفقت عليه كلمتهم حجة قاطعة لا يجوز العدول عنها.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

خلاف النظام في إثبات حجية الإجماع، والتصريح بأنه ليس حجة شرعية متبعة، من ثمرته إبطال جميع الأحكام الشرعية التي ثبتت بطريق إجماع هذه الأمة.

وهذا يكفي في سقوط قوله وبطلان رأيه.

(١) انظر المعتمد ٢٢/٢ - ٢٣، التبصرة ص ٣٥٦ وما بعدها، التمهيد ٢٤٤/٣ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ٧٦/٢، الأحكام ٢١٨/١، المحصول ٨٧/١/٢ وما بعدها.

المبحث الثاني
في إثبات الإجماع بخبر الواحد
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
رأي أبي عبد الله البصري^(١)
في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو عبد الله البصري المعتزلي أنه لا يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد^(٢).

واستدل لذلك فقال: إن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله، ويتواتر من طريق العادة، كما أن ما تعم به البلوى من الحكم يجب أن يشيع نقله^(٣).

(١) هو الحسين بن علي البصري الملقب بالجلجل، كان رأس المعتزلة، وصاحب التصانيف.

توفي سنة تسع وستين وثلاثمائة وعمره ثمانون سنة.

(انظر طبقات الفقهاء ص ١٤٣، شذرات الذهب ٣/٦٨).

(٢) انظر شرح العمدة ورقة ٥٣.

(٣) انظر المرجع السابق نفسه.

ومعنى هذا الدليل:
أن الإجماع أصل مقطوع به وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلا يجوز
إثبات القطعي بالظني.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلة

يرى الأصوليون المخالفون لأبي عبد الله البصري في هذه المسألة بما فيهم المعتزلة أنفسهم، أنه يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد.

قال الباجي رحمه الله تعالى ما مؤداه: (الصحيح إثبات الإجماع بخبر الأحاد)^(١).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (إن الإجماع المنقول بالأحاد حجة)^(٢).

وقال المرداوي^(٣) رحمه الله تعالى: (ويثبت الإجماع بخبر الواحد)^(٤).

وقال ابن عبد الشكور الحنفي رحمه الله تعالى: (الإجماع الأحادي يجب العمل به)^(٥).

وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى: (وأما نقل الإجماع بخبر الواحد فمن الناس من لم يعمل به، ومنهم من عمل به، وهو الصحيح،

(١) انظر إحكام الفصول ص ٥٠٣.

(٢) جمع الجوامع بحاشية البتاني ١٧٩/٢.

(٣) هو أبو الحسن علاء الدين، علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الفقيه الحنبلي الأصولي، ولد سنة سبع عشرة وثمانمائة ببلدة مردار، حفظ القرآن واشتغل بالعلم ونبغ في كثير من العلوم حتى انتهت إليه رئاسة المذهب، ومن مصنفاته: كتاب «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» وكتاب «تحرير المنقول في أصول الفقه» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى بدمشق سنة خمس وثمانين وثمانمائة. (انظر الفتح المبين ٥٣/٣).

(٤) شرح الكوكب المنير ٢٢٤/٢.

(٥) مسلم الثبوت ٢٤٢/٢.

لأن قولهم حجة، كما أن كلام النبي ﷺ حجة^(١).

واستدلوا على إثبات الإجماع بخبر الواحد، فقالوا: إن خبر الواحد عن الإجماع مفيد للظن، فكان حجة كخبره عن نص الرسول ﷺ لأن قول الرسول ﷺ دليل قاطع في حق من شافهه أو بلغه بالتواتر، وإذا نقله الآحاد كان مظنوناً وهو حجة، فالإجماع كذلك، بل هو أولى، فإنه أقوى من النص، لتطرق النسخ إلى النص، وسلامة الإجماع منه^(٢).

* * *

(١) المعتمد ٦٧/٢.

(٢) انظر شرح العمدة ورقة ٥٣، المعتمد ٢٤٢/٢، إحكام الفصول ص ٥٠٣، الإحكام ٢٨١/١، روضة الناظر ص ١٥٤، البلبل ص ١٣٧، شرح الكوكب المنير ٢٢٤/٢، فواتح الرحوت ٢٤٢/٢، إرشاد الفحول ص ٨٩.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي عبد الله البصري في هذه المسألة،
وبيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي عبد الله البصري في هذه المسألة:
رأي أبي عبد الله البصري في هذه المسألة مبني على اشتراطه أن
يكون دليل الأصل مقطوعاً به، ولهذا فقد ذهب إلى أن ما يقع الإجماع عليه
لا بد من أن يتواتر الخبر به.

ويناقش على ما استدل به هنا، من وجهين:

الوجه الأول:

إنه يجوز إثبات النسخ بخبر الواحد لو لم يكن قد حصل الإجماع
على المنع منه، ويذهب إلى أن ذلك قد وقع في صدر الإسلام.
فإذا جاز أن يحصل النسخ ويقتصر في نقله على خبر الواحد ولا
يجب تواتر الخبر به، فما المانع من جواز ذلك فيما يقع الإجماع عليه؟

الوجه الثاني:

ثبت أنه قال: يجوز إثبات تاريخ النسخ بخبر الواحد.

فإذا جُوز أن يكون وقت وقوع النسخ لا يشيع النقل فيه، ويقتصر في
ذلك على خبر الواحد، فلا مانع يمنع من مثله في بعض الإجماعات، وإذا
ثبت أن خبر الواحد هو أحد أدلة الشرع، لم يمنع أن يُعَوَّل في نقل بعض
الإجماعات عليه، كما يجوز أن يُعَوَّل عليه في كثير من الأحكام التي تمس
الحاجة إليها^(١).

(١) انظر شرح الممد نهاية ورقة ٥٣.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

من خلال ما سبق عرضه وبيانه، يترجح لدي في هذه المسألة أنه يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد، ويكون حينئذ ظناً يجب العمل به، لأنه إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فلا فرق بين أن يرد بحصول إجماع يتضمن حكماً من الأحكام وبين أن يرد بحصول قول من جهة الرسول ﷺ يفيد حكماً، من حيث وجوب الأخذ بذلك الحكم، ووجوب العمل بمقتضى هذا الخبر.

* * *

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

للخلاف في هذه المسألة ثمرة عملية، تكمن في رد جميع الأحكام التي ثبتت بالإجماع المبني على خبر الواحد.

□ □ □

الفصل الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالقياس

ويشتمل على أربعة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: في حجية القياس الشرعي.
- ٢ - المبحث الثاني: في تسمية القياس ديناً.
- ٣ - المبحث الثالث: في القياس على أصل لم ينص على حكمه.
- ٤ - المبحث الرابع: في تأثير العلة بنفسها.

المبحث الأول في حجية القياس^(١) الشرعي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي النظام في ذلك، وبيان دليله

يرى النظام^(٢) أن القياس ليس حجة شرعية^(٣).

(١) القياس في اللغة، معناه: التقدير. جاء في القاموس المحيط: (قاسه بغيره وعليه، يقيسه قياساً وقياساً واقتاسه: قدره على مثاله فانقاس).

(انظر القاموس المحيط ٢/٢٤٤).

وأما تعريفه في اصطلاح الأصوليين، فهو كما اختاره الأمدي حيث قال: (والمختار في حد القياس أن يقال: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل). (انظر الإحكام ٣/١٩٠).

وبالنظر إلى المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للقياس، نجد بينها ارتباطاً وثيقاً، فالحاق الفرع بالأصل يقتضي التقدير بجعل الفرع مساوياً للأصل.

(٢) الحق أنه لم ينفرد النظام بهذا الرأي، وإنما شاركه في ذلك بعض المعتزلة البغداديين ومنهم يحيى الإسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، ووافق هؤلاء في رأيهم الشيعة، وأهل الظاهر كما قال ابن حزم: (وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة).

(انظر الإحكام للأمدي ٥/٤، الإحكام لابن حزم ٣٨٦/٧).

(٣) انظر المغني ٣٢١/١٧، شرح العمدة نهاية ورقة ٥٤، المعتمد ٢/٢٣٠، إحكام الفصول =

واستدل لذلك فقال: إن الله عز وجل قد دلّ بوضع الشريعة على أنه منعنا من القياس، لأنه فرق بين المتفقيين، وجمع بين المفرقين، فأباح النظر إلى شعر الأمة الحسناء، وحظر النظر إلى شعر الحرة وإن كانت شوهاء، وأوجب الغسل من المني دون البول، وأوجب على الطاهر من الحيض قضاء الصيام دون الصلاة.

ومعنى هذا الدليل:

أن التعبد بالقياس يقتضي حمل الفروع على الأصول، والأصول في الشرع مختلفة، مترتبة على طريقة يمتنع القياس فيها، وإذا امتنع تثبيت الأصول، امتنع بامتناعه حمل الفروع عليها، فلا يكون القياس حجة^(١).

= ص ٥٣١، التبصرة ص ٤١٩، البرهان ٧٥٢/٢، المستصفى ٢٣٤/٢، التمهيد ٣٦٧/٣، الوصول إلى الأصول ٢٣٣/٢، الإحكام ٥/٤، المحصول ٣٣/٢/٢، روضة الناظر ص ٢٧٩، نهاية السؤل ٩/٤، قواعد الأصول ومعاهد الفصول لصفي الدين الحنبلي ص ٣٣، إرشاد الفحول ص ٢٠٠.
(١) انظر المغني ٣٢١/١٧، المعتمد ٢٣٠/٢.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين بما فيهم المعتزلة، أن القياس حجة شرعية.

قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: (لا يستغني أحد عن القياس)^(١).

وقال الباغي رحمه الله تعالى: (أجمع الصحابة والتابعون ومن بعدهم من الفقهاء والمتكلمين وأهل القدوة على جواز التعبد بالقياس، وأنه قد ورد التعبد بالصحيح منه)^(٢).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (يجوز التعبد بالقياس الشرعي عقلاً وشرعاً... وبهذا قال عامة الفقهاء والمتكلمين)^(٣).

وقال الرازي رحمه الله تعالى: (والذي نذهب إليه، وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين: أن القياس حجة في الشرع)^(٤).

وقال ابن نظام الدين الأنصاري الحنفي رحمه الله تعالى: (التعبد بالقياس الذي كان جائزاً واقع البتة)^(٥).

وقال القاضي عبد الجبار: (إنه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد في السمعيات)^(٦).

(١) انظر التمهيد ٣/٣٦٥، روضة الناظر ص ٧٩.

(٢) إحكام الفصول ص ٥٣١.

(٣) التمهيد ٣/٣٦٥ - ٣٦٦.

(٤) المحصول ٢/٢/٣٦.

(٥) فواتح الرحموت ٢/٣١١.

(٦) المغني ١٧/٢٩٦.

وقال أبو الحسين البصري: (إننا متعبدون بالقياس)^(١).

وبمثل ما صرح به هؤلاء، فقد صرح به غيرهم من الأصوليين^(٢).

واستدل الجمهور على جواز التعبد بالقياس، بالكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول.

أما الكتاب فاستدلوا بقول الحق تبارك وتعالى:

﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِي آتَاكُمُ الْكِتَابَ﴾^(٣).

ووجه الاستدلال بذلك: أن الله سبحانه وتعالى أمر بالاعتبار وإذا كان الاعتبار مشتقاً من العبور، فإن القياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت هذا الأمر، فهو مُتَعَبَّدٌ به.

أما السنة، فاستدلوا بما يلي:

١ - قوله ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه حين بعثه قاضياً إلى اليمن: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله ﷺ)^(١).

(١) المعتمد ٢/٢١٥.

(٢) انظر على سبيل المثال: التبصرة ص ٤١٩، البرهان ٢/٧٥٣، المستصفى ٢/٢٣٤، الوصول إلى الأصول ٢/٢٤٣، الإحكام ٤/٥، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥، البلبيل ص ١٤٦، كشف الأسرار ٣/٢٧٠، الإبهام ٣/٩، مناهج العقول ٣/٧.

(٣) سورة الحشر، آية: ٢.

(٢) سبق ترجمته.

فالنبي ﷺ صوب معاذاً رضي الله تعالى عنه بقوله باجتهاد الرأي، وهذا يدل على جواز التعبد بالقياس.

٢ - قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٢).

فالنبي ﷺ قضى بالأجرين للمجتهد المصيب وبالأجر الواحد للمجتهد المخطئ، وهذا يدل على جواز التعبد بالقياس شرعاً.

٣ - ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، أنه قال: (هششت^(٣) فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم، قال: «أرأيت لو مضمضت من الماء، وأنت صائم؟» قلت: لا بأس به، قال: (فَمَهْ؟)^(١).

(١) رواه البخاري ومسلم واللفظ لهما. (انظر صحيح البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب «أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ» ١٥٧/٨، وصحيح مسلم بشرح النووي كتاب الأقضية ١٣/١٢).

ورواه أبو داود في كتاب «الأقضية». (انظر سنن أبي داود ٦/٤).
والنسائي في كتاب «آداب القضاة». (انظر سنن النسائي ٢٢٤/٨).
وابن ماجه في كتاب «الأحكام». (انظر سنن ابن ماجه ٧٧٦/٢).
(٢) قوله: «هَشَشْتُ» مأخوذ من «هَشَّاشَة، وهَشَّاش»، وهو الارتياح، والخفة، والنشاط. (انظر القاموس المحيط ٢٩٣/٢).

(١) رواه أبو داود واللفظ له في كتاب الصوم، باب «القبلة للصائم». (انظر سنن أبي داود ٧٧٩ - ٧٨٠/٢).

وابن خزيمة في صحيحه في كتاب الصيام، باب «تمثيل النبي ﷺ قبله الصائم بالمضمضة منه بالماء». (انظر صحيح ابن خزيمة ٢٤٥/٣).
وأحمد في المسند ٢١٦/١.

وابن أبي شيبة في كتاب الصوم. (انظر مصنف ابن أبي شيبة ٦٠/٣).
وهذا الحديث قد صححه الحاكم، فقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه).

فالنبي ﷺ، استعمل القياس، حيث شبه قُبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء، وذلك يوجب كون القياس حجة.

٤ - قوله ﷺ للثخمية حين سألته فقالت: يا رسول الله، إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب، أفأحج عنه؟ قال: (نعم، فإنه لو كان على أبيك دين قَضَيْتَهُ) (١).

فشبه النبي ﷺ حجها عن أبيها بقضاء الدين عنه، فدل على أن أمر القياس متمهد في الشريعة.

أما دليلهم من الإجماع، فقالوا: أجمع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على العمل بالقياس، وكل ما كان مجمعاً عليه بين الصحابة فهو حق، فالعمل بالقياس حق.

ومما يدل على عملهم بالقياس، ما يلي:

١ - ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، أنه قال لما سئل عن الكلالة: (إني سأقول فيها برأبي، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الولد والوالد) (٢).

٢ - ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، أنه كتب إلى

ووافقه الذهبي على ذلك.

(انظر المستدرک وتلخیص الذهبي عليه ٤٣١/١).

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه البيهقي واللفظ له في كتاب الفرائض. (انظر السنن الكبرى ٢٢٣/٦).

والدارمي في كتاب الفرائض. (انظر سنن الدارمي ٣٦٥/٢ - ٣٦٦).

وعبد الرزاق في مصنفه في كتاب الفرائض. (انظر مصنف عبد الرزاق ٣٠٤/١٠).

أبي موسى الأشعري: (أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة
وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك بحجة، وانفذ الحق إذا
وضح، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له... الفهم الفهم فيما
يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة، اعرف
الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها
عند الله، وأشبهاها بالحق فيما ترى^(١)).

٣ - استشار عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة في الجدد، فقال:
(إني كنت رأيت في الجدد رأياً، فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه).
فقال عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه: (إن نتبع رأيك فإنه رُشد،
وإن نتبع رأي الشيخ^(٢) فلنعم ذو الرأي كان)^(٣).

٤ - ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أنه قال:
(استشارني عمر في بيع أمهات الأولاد، فرأيت أنا وهو: «إذا
ولدت أعتقت» ففرضي به عمر حياته، وعثمان من بعده، فلما

(١) رواه الدارقطني واللفظ له في كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري. (انظر سنن
الدارقطني وعليه التعليق المغني ٢٠٦/٤).

والبيهقي في كتاب «آداب القاضي». (انظر السنن الكبرى ١١٥/١٠).

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في كتاب عمر هذا: (وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء
بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة). (انظر إعلام الموقعين ٨٦/١).

(٢) يقصد بالشيخ: أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وكان رأيه في الجدد أنه أب إذا لم يكن
دونه أب. بمعنى أنه يجب الأخوة في الميراث.

وأما رأي عمر في الجدد فهو أنه يتقاسم مع الأخ والأخوين، فإذا زادوا أعطاه الثلث،
وكان يعطيه مع الولد السدس. (انظر سنن الدارمي ٣٥٣/٢ - ٣٥٤).

(٣) رواه الدارمي في كتاب الفرائض، باب «في قول عمر في الجدد».

(انظر سنن الدارمي ٣٥٤/٢).

وليت الأمر من بعدهما رأيت أن أرقها^(١).

قال عبيدة السلماني^(٢): (رأى عمر وعلي في الجماعة، أحب إلي من قول علي حين أدرك الخلاف)^(٣).

٥ - ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، أنه قال في قصة بروع بنت واشق^(٤): (فإني أقول فيها: إن لها صداقاً كصداق نسائها لا وكس^(٥) ولا شطط^(٦))، وإن لها الميراث، وعليها العدة، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريثان)^(٧).

وغير ذلك من الأمثلة، وكلها تدل على صحة القياس وعلى جواز التعبد به.

(١) رواه ابن أبي شيبة في كتاب البيوع والأقضية. (انظر مصنف ابن أبي شيبة ٤٣٦/٦ - ٤٣٧).

والبيهقي في كتاب عتق أمهات الأولاد. (انظر السنن الكبرى ٣٤٣/١٠).

(٢) هو عبيدة السلماني المرادي الكوفي الفقيه المقتي، أسلم في حياة النبي ﷺ وتفقه بعلي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما، قال الشعبي فيه: «كان يوازي شريحاً في القضاء». توفي سنة اثنتين وسبعين. (انظر شذرات الذهب ٧٨/١).

(٣) انظر مصنف ابن أبي شيبة ٤٣٧/٦، السنن الكبرى ٣٤٣/١٠.

(٤) هي بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية زوج هلال بن مرة. (انظر الإصابة ٢٩/٧).

(٥) الوكس: هو النقصان والتنقيص.

(انظر القاموس المحيط ٢٥٨/٢).

(٦) الشطط: هو الجور، وتجاوز القدر المحدود.

(انظر القاموس المحيط ٣٦٨/٢).

(٧) رواه أبو داود في كتاب النكاح. (انظر سنن أبي داود ٥٨٩/٢ - ٥٩٠).

وهناك طريقة أخرى في تقرير هذا الإجماع، وهي: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا بأرائهم واجتهاداتهم في مسائل فقهية كثيرة، وجميعهم قالوا بالقياس فيها، ولم ينكر بعضهم على بعض، ولا يمكن أن يقال: إنهم قالوا ذلك بغير دليل، فإنه يقتضي أن يكونوا قد أجمعوا على خطأ، والله تعالى قد أعادهم من ذلك، ونزههم أن يقولوا في دينه بغير دليل، فثبت أنهم ذهبوا إلى دليل، ولا يجوز أن يكون ذلك الدليل نصاً خفياً أو جلياً ولا يظهره بعضهم لبعض حتى يرجعوا إليه، وقد كانوا يسألون عن أقوال النبي ﷺ ويعظمون مخالفته، فثبت أنهم قالوا ذلك قياساً.

أما دليلهم من المعقول فهو: إن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلّة توجد في الفرع، يوجب ظن الحكم في الفرع، والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما، والعمل بالمرجوح ممنوع فيبقى الراجح. وبيان ذلك:

إن المجتهد إذا ظن أن الحكم في الأصل معلل بعلّة موجودة في الفرع، حصل له ظن ثبوت الحكم في الفرع، والظن بوجود الشيء يستلزم الوهم بعدمه، لعدم انفكاك كل من الظن أو الوهم عن الآخر، والعمل بهما أو الترك لهما يستلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، والعمل بالوهم المرجوح خلاف المعقول والمشروع، فوجب العمل بالراجح. وإذا كان الأمر كذلك، ثبت وجوب العمل بالقياس^(١).

(١) انظر المغني ٢٩٦/١٧ وما بعدها، شرح العمد ورقة ٧٤ وما بعدها، وكذلك ورقة ١٧٦، المعتمد ٢١٦/٢، التبصرة ص ٤٢٥ وما بعدها، البرهان ٧٦٨/٢ وما بعدها، التمهيد ٣٧٩/٣ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ٢٤٤/٢ وما بعدها، المحصول ٣٧/٢/٢ وما بعدها، روضة الناظر ص ٢٨٠ وما بعدها، فتح الغفار ١٠/٣، الإبهاج ١٢/٣ وما بعدها، نهاية السؤل ١١/٤ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ٢٠٣.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة،

مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة:

رأي النظام في هذه المسألة مبني على أنه لم يرد دليل من كتاب الله جل وعلا، أو سنة نبيه ﷺ، يصح التمسك به على ثبوت حجية القياس.

ورأيه هذا ينكره الشرع ولا يقره العقل، فهو رأي ساقط مهجور، لا سيما بعد أن نهض إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم والتابعين لهم بإحسان، على إثبات حجية القياس قولاً وعملاً، لأنه لا يمكن الاستغناء عنه.

ولهذا فقد شنع أهل العلم على النظام لذهابه إلى هذا الرأي، وعدوا ذلك منه طعنًا في الشريعة يفضي إلى الخروج من الدين.

قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى: (وما ذكره النظام كفر وزندقة، ومحاولة استئصال قاعدة الشرع)^(١).

وقال الغزالي رحمه الله تعالى: (والنظام لما أنكره حمله على قصدهم جلب المال، واكتساب الحشمة، وهذا من قلة دين المرء)^(٢).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (اعلم أن النظام المذكور.. كان زنديقاً، وإنما أنكر الإجماع لقصد الطعن في الشريعة... وأنكر القياس،

(١) البرهان ٢/٧٦٣.

(٢) المنحول ص ٣٣١.

وكل ذلك زندقه^(١).

ورأي النظام هذا ترفضه أصول أصحابه المعتزلة جملة وتفصيلاً، إذ أن أصولهم رعاية الصلاح والأصلح، والتعبد بالقياس يحقق هذا الأصل، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فغير ممتنع أن يتعبد جل وعز به، من حيث لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المكلف أن صلاحه في التعبد أن يتوصل بالقياس إلى بعضه، وبالنص إلى بعضه، لأنه لا يمتنع في طريق الأدلة أن تختص بكونها مصلحة، تحل في ذلك محل نفس العبادات، وهذا كما بيناه في المعارف من أنها مصلحة إذا كانت من قبلنا، فغير ممتنع أن تكون المصلحة في اجتناب شرب الأنبذة أن يكون المكلف قد فكر ونظر وقاسها على الخمر بالطريق الذي ينبه الشرع عليه، ولذلك صح اختلاف أدلة السمع)^(٢).

وإذا تقرر ذلك فإن ما احتج به النظام على إسقاط حجية القياس، وهو أن الشارع فرق بين المتماثلات، وجمع بين المتفرقات، وهذا يدل على المنع من القياس.

يُنَاقَشُ عليه من وجهين:

الوجه الأول:

إن هذا لو كان يوجب إبطال القياس في الشرعيات، لوجب أن يوجب بطلان القياس في العقليات، فيقال: إن ذلك يؤدي إلى الجمع بين المتفرقين، والتفرقة بين المتساويين، ثم لم يمنع ذلك صحة القياس فيها.

الوجه الثاني:

لا نسلم للنظام ما ذكره، فإنه ما افترق حكم متشابهين إلا لافتراقهما

(١) الإبهاج شرح المنهاج ٢/٣٩٣.

(٢) المغني ١٧/٢٩٣.

في معنى يوجب الفرق بينهما، ولا استوى حكم مفترقين إلا لتساويهما في معنى يوجب التسوية بينهما.

فأما إباحة النظر إلى شعر الأمة الحسنة، وتحريم النظر إلى شعر الحرة وإن كانت شوهاء، فلأن الأمة كالسلعة تُباع وتُشتري بخلاف الحرة، ولأن القياس يقتضي الجمع بين الشيئين في الحكم واختلافهما فيه إذا اشتركا أو اختلفا في غلته لا في الصورة، ولم يبين النظام أن شعر الحرة والأمة قد اشتركا في علة التحريم أو الإباحة، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما وروداً بما يمنع من القياس^(١).

وأما إسقاط الصلاة عن الطاهر من الحيض دون الصيام، فإنما تسقط لكثرتها، فلو أوجب عليها الشارع القضاء لأدى ذلك إلى المشقة البالغة، أما الصيام فإنه يكون مرة في السنة، فلا يشق إيجاب قضاؤه.

وأما إيجاب الغسل من المني دون البول، فلأنه يلتذ به جميع البدن، وهذا المعنى لا يوجد في البول وغيره^(٢).

وعلى هذا المثال يجري حال كل متشابهين فرق بينهما الشرع، وكل مفترقين سوى بينهما.

وبذلك يسقط ما قاله النظام، وتثبت حجية القياس^(٣).

(١) ويضاف إلى ذلك أيضاً: أن الأمة معتمنة مبتذلة، فأسقط الشارع عنها وجوب الحجاب في وجهها وشعرها لما في ذلك من المشقة عليها، ولعادة العرب في عدم النظر إليها، وهذا كله عند أمن الفتنة، أما إذا خُشيت الفتنة فإنها تؤمر بتغطية وجهها وشعرها كما تؤمر الحرة بذلك.

(٢) وما يختلف فيه البول عن المني: أن البول فضلة السوائل التي لا يحتاج الجسم إليها، ولو بقيت لأضررت به، وهذا بخلاف المني فهو ما يحتاج الجسم إليه ولهذا فإن خروجه ينهك الجسم، فشرع الغسل ليعيد إلى الجسم حيويته ونشاطه، بالإضافة إلى أن مخرج المني غير مخرج البول.

(٣) انظر المعتمد ٢/٢٣٠، التبصرة ص ٤٢٣، الإبهاج ٢٣/٣، نهاية السؤل ٢٢/٤.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

من خلال العرض السابق، يترجح لدي في هذه المسألة أن القياس حجة شرعية متبعة، وذلك لإجماع المسلمين سلفاً وخلفاً على العمل به في الجملة، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون الأربعة، وغيرهم من فقهاء الصحابة، وأئمة التابعين وأتباعهم، مما لا يدع مجالاً لأحد بإنكار حجيته في بناء الأحكام الشرعية.

* * *

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

قيل: إن الخلاف في هذه المسألة، إنما هو خلاف في معنى لا في عبارة.

وقيل: إن الخلاف فيها إنما هو في عبارة لا في معنى.

فالذين جعلوا الخلاف في معنى، صرحوا بأنه يلزم من قول النظام بعدم حجية القياس، استئصال قاعدة الشرع، والطعن في الشريعة كلها، لا سيما وأن قوله بعدم حجية القياس قد سبقه قوله بعدم حجية الإجماع، ولذا قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: (والذي تمسك به النظام ورهطه، وهو معتصم القوم: أن العقول لا تدل على وجوب العمل بالظنون، وإنما ينبغي الناظر ذلك إن كان من مأخذ السمع، ثم لا يقع الاكتفاء بالظواهر، فإن إثبات القياس عند القائلين به مقطوع به، وقواطع السمع نص الكتاب أو نصوص السنة المتواترة، وليس في إثبات القياس نص كتاب، ولا نص سنة متواترة، والإجماع قد نفاه النظام، وزعم أن أصحاب رسول الله ﷺ، دعوا الناس إلى اتباع الإجماع، وراموا أن يتخذوا رؤوساً، فقرروا الإجماع، وأسندوا إليه ما يرون، وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لا نهاية له، وأصول الشريعة مضبوطة، ومن قال بالإجماع، يقول: القول بالقياس مختلف فيه،

ومعظم الأمة على رده، فادعاء الإجماع فيه محال، ولا نص، ومسالك العقول منحسمة، فلم يبق بالقول على القياس (دليل).

إلى أن قال: (وما ذكره النظام كفر وزندقة ومحاولة استئصال قاعدة الشرع، لأنه إذا نسب حاملها إلى ما هذى به، فبمن يوثق؟ وإلى قول من يرجع؟ وقد رد القياس، وطرق مساق رده إلى الوقعة في أعيان الأمة، ومصاييح الشريعة، فإذا لا نقل ولا استنباط، ولا تحصل الثقة على ما قاله بأي القرآن، فإنه لا يبعد على المنكر الجاحد ادعاء ما قاله في التحريف والتصرف وكتم البعض، وتغيير مقتضى البعض، فلم تختص غائلته^(١) ومماراته بالقياس، بل عمت قاعدة الشريعة^(٢)).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (واعلم أن ما ذكره النظام من أن الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، كذب وافتراء، وإنما حمّله على ذلك زندقته وقصده الطعن في الشريعة المطهرة، وقد كان زنديقاً يطن الكفر ويظهر الاعتزال^(٣)).

أما الذين جعلوا الخلاف في مجرد عبارة، فإنهم صرحوا بأن القياس من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه من كلا الفريقين، وفي ذلك قال الغزالي رحمه الله تعالى في معرض حديثه عن رأي النظام بأن «العلة المنصوصة توجب الإلحاق، لكن لا بطريق القياس، بل بطريق اللفظ والعموم، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: حرمت كل مشدّد، وبين قوله: حرمت الخمر لشدتها».

(١) الغائلة: مأخوذة من (الغليل) وهو الحقد.

(انظر القاموس المحيط ٢٦/٤).

(٢) البرهان ٧٦١/٢ - ٧٦٣.

(٣) الإيهام شرح المنهاج ٢٣/٣.

قال: (فإذاً قد ظن النظام أنه منكر للقياس، وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا نقيس، لكنه أنكر اسم القياس)^(١).

وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: (اعلم أن نفاة القياس، لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوباً على علته، أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته، وبهذا يهون عليك الخطب، ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعده، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً)^(٢).

والذي أراه هنا، وتطمئن إليه نفسي، أن خلاف النظام في هذه المسألة، إنما هو خلاف في معنى، وليس في مجرد عبارة، وذلك لأن ما ذهب إليه من «أن العلة المنصوصة توجب الإلحاق» لا يدل على أنه يثبت القياس من حيث المعنى، فإنه هنا يقول: إذا وقع التنصيص على العلة، كان مدلول اللفظ الأمر بالقياس. ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره، بل تعرض لمدلوله لغة، وهناك أحوال وروده من الشارع، فعنده حينئذ أن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة، فإن الكلام في مدلول اللفظ إن ورد، غير الكلام في أنه هل يرد^(٣).



(١) المستصفى ٢٧٢/٢ - ٢٧٣.

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٠٤.

(٣) انظر الإيهام شرح المنهاج ٢٤/٣ - ٢٥.

المبحث الثاني في تسمية القياس دينا

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
رأي أبي الهذيل العلاف في ذلك، وبيان دليله
يرى أبو الهذيل العلاف المعتزلي أن القياس لا يسمى ديناً^(١).

واستدل لذلك فقال: لا يطلق على القياس اسم الدين، لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر، وكيف يسمى ديناً وهو فعل القائس؟^(٢).

ومعنى هذا الدليل:
أن القياس من فعل المكلف، ولا يصح أن يكون الدين من فعل المكلف، إذ لو كان فعلاً للمكلف لم يعرف به الحكم^(٣).

(١) انظر المغني ٢٧٨/١٧، المعتمد ٢٤٤/٢، التمهيد ٤٦٦/٣، المسودة ص ٣٧٠.

(٢) انظر المغني ٢٧٨/١٧، المعتمد ٢٤٤/٢.

(٣) انظر المغني ٢٧٨/١٧.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين بما فيهم المعتزلة أن القياس يسمى ديناً.
قال أبو الخطاب رحمه الله تعالى : (أما من وصفه بأنه دين فلا شبهة فيه، لأن ما تعبدنا الله سبحانه وتعالى به، فهو دين)^(١).
وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى : (القياس من الدين)^(٢).
وقال القاضي عبد الجبار رحمه الله تعالى : (القياس والاجتهاد من الدين)^(٣).
وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى : (وأما وصفه بأنه دين الله عز وجل فلا شبهة فيه، إذا عني بذلك أنه ليس ببدعة)^(٤).
واستدل هؤلاء على أن القياس يسمى ديناً، بما يلي :
الدليل الأول :

قالوا : إننا متعبدون بما دل عليه الدليل، حيث أمرنا الله عز وجل به في قوله : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِي آتَى الْبَصَرَ﴾^(٥).
وإذا ثبت أن الله تعالى قد تعبدنا به، فإنه يكون من الدين.
الدليل الثاني :

قالوا : إن من نزلت به حادثة، وكان فيها قاضياً، أو مفتياً، أو مجتهداً

(١) التمهيد ٤٦٦/٣.

(٢) جمع الجوامع بحاشية البناني ٣٣٧/٢.

(٣) المغني ٢٧٨/١٧.

(٤) المعتمد ٢٤٤/٢.

(٥) سورة الحشر، الآية : ٢.

لنفسه، وضاق عليه الوقت، وجب عليه أن يقيس وينظر، وإذا لم يضق
الوقت استُحب له ذلك ليعدّ الجواب لوقت الحاجة.

والواجب والمستحب من الدين.

وإذا كان الأمر كذلك، صحّ أن يسمى القياس ديناً^(١).

* * *

(١) انظر المعتمد ٢/٢٤٤، التمهيد ٣/٤٦٦، حاشية البناي ٢/٣٣٧.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي الهذيل في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي الهذيل في هذه المسألة:

رأي أبي الهذيل الخلاف في هذه المسألة يقوم على نفي إطلاق اسم الدين على القياس، وذلك لأنه من فعل القائس، والقائس لا يكون فعله ديناً، إذ لا يصح أن يكون الدين من فعل المكلف.

وقد بنى رأي هذا على أن الدين ثابت مستمر، والقياس ليس كذلك، لأنه قد لا يحتاج إليه فيستغنى عنه، فلا يستحق أن يوصف بالديانة، أو أن يطلق عليه اسم الدين.

وما استدلل به هنا على عدم تسمية القياس ديناً، مردود عليه من ثلاثة

وجوه:

الوجه الأول:

إن القياس مأمور به شرعاً، كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِوا بِنَافِلِ الْأَبْصَرِ﴾^(١).

وكل ما أمر به شرعاً، فهو من الدين.

الوجه الثاني:

لا نسلم أن فعل المكلف ليس من الدين، بل هو من الدين، فالدين يكون فعل المكلف، كما أن العبادة من صلاة وصيام وزكاة وحج ونحوها لا تكون إلا فعله.

(١) سورة الحشر، الآية: ٢.

الوجه الثالث:

لا نسلم أن القياس إذا كان فعلاً للمكلف لم يعرف به الحكم، بل يعرف به الحكم، لأن العالم إنما يعرف الأحكام الشرعية في الفروع والأصول بفكره ونظره، وإن كان لا بد من منظور فيه، والقياس عبارة عن فعل مخصوص يتعلق بالأدلة، وما هذه حاله لا بد من أن يكون معقولاً، فإذا ورد التعبد به دخل في باب الديانات، فيصح أن يسمى ديناً^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

مما سبق بيانه، يترجح لدي في هذه المسألة أن القياس من الدين، وذلك لورود الأمر الشرعي بالتعبد به، وانعقاد إجماع الأمة في الجملة من الصحابة والتابعين وأئمة الهدى على العمل بمقتضاه، وكل ما كان مأموراً به شرعاً ومجمعاً عليه، فهو من الدين، فثبت من ذلك صحة تسمية القياس ديناً.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

خلاف أبي الهذيل العلاف في هذه المسألة، لا تترتب عليه ثمرة عملية كبيرة الفائدة، لأنه - كما يظهر لي - لم يخالف في العمل بمقتضى القياس، بل إن العمل بمقتضى القياس ثابت عنده ولا ينازع فيه، لكنه ينازع في تسمية ذلك ديناً.

وبناء عليه، فالخلاف بينه وبين جمهور الأصوليين إنما هو في مجرد التسمية، فمع كون العمل به ثابتاً، هل يسمى ديناً أو لا؟

(١) انظر المغني ١٧/٢٧٨، المعتمد ٢/٢٤٣ - ٢٤٤، التمهيد ٣/٤٦٦.

المبحث الثالث
في القياس على أصل لم ينص على حكمه
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله
يرى أبو هاشم أنه لا يجوز القياس على أصل لم ينص على حكمه
في الجملة^(١).

قال القاضي عبد الجبار: (كان أبو هاشم يذهب إلى أن الأحكام التي
ثبتت بالقياس، يجب أن تكون النصوص متناولة لها على الجملة، وإنما
يستعمل القياس في الكشف عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها.

مثال ذلك: أنه لو لم يثبت بنص الكتاب، أو ما يجري مجراه، أن
الأخ وارث، لما صح أن نحكم من طريق القياس بأنه يرث مع الجد،
وكذلك القول في سائر الفروع^(٢).

(١) انظر شرح العمد ورقة ١٣٤، المغني ٣٢٧/١٧، المعتمد ٢٧٤/٢، التبصرة ص ٤٤٣، المنحول
ص ٣٢٥، التمهيد ٤٣٨/٣، المسودة ص ٤١١.

(٢) شرح العمد ورقة ١٣٤.

وقال أبو الحسين البصري: (ذهب الشيخ أبو هاشم رحمه الله، إلى أنه لا يجوز إثبات الحكم في شيء بالقياس إلا وقد ورد النص بإثباته فيه على الجملة، فيكون القياس دالاً على تفصيل الحكم. قال: فلو لم يكن إرث الأخ ثابتاً في الجملة لم يجز إثبات إرثه مع الجد بالقياس)^(١).
واستدل أبو هاشم لذلك، بما يلي:

الدليل الأول:

قال: إن الحكم المثبت بالقياس، لا بد أن يكون مراداً الله عز وجل، على الوجه الذي كلف، ويجب أن يكون مراد الله الوجه الذي ثبت به الأصل.

الدليل الثاني:

قال: إنه لو كان إثبات الجمل بالقياس، لجاز إثبات صلاة سادسة به، فلما لم يجز ذلك بالإجماع، دل على أنه لا يجوز إثبات الجمل بالقياس^(٢).

(١) المعتمد ٢/٢٧٤.

(٢) انظر المغني ١٧/٣٢٧، التبصرة ص ٤٤٣، التمهيد ٣/٤٤٠.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي أبي هاشم في هذه المسألة ومن بينهم المعتزلة أنه يجوز القياس على الأصل، وإن لم ينص لنا على القياس عليه.

قال الشيرازي رحمه الله تعالى: (يجوز ابتداء الأحكام بالقياس وإن لم يكن عليها نقل في الجملة)^(١).

وقال الغزالي رحمه الله تعالى: (قال قوم: شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه، وقال قوم: بل أن يقوم دليل على وجوب تعليقه. وهذا كلام مختل لا أصل له)^(٢).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (إنا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه)^(٣).

وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى: (وأجاز غيره من القائسين إثبات الحكم بالقياس وإن لم يتقدم إثباته في الجملة)^(٤).

ورجح أبو الحسين ذلك مخالفاً شيخه أبا هاشم^(٥).

واستدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بالأدلة التالية:

(١) التبصرة ص ٤٤٣.

(٢) المستصفى ٣٢٦/٢.

(٣) التمهيد ٤٣٧/٣.

(٤) المعتمد ٢٧٤/٢ - ٢٧٥.

(٥) انظر المرجع السابق نفسه.

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْذَى الْأَبْصَرِ﴾ (١).

وهو عام في كل أصل، سواء نص على القياس عليه أم لا.

الدليل الثاني:

قول معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه للنبي ﷺ: (أجتهد رأيي) (٢).

ولم يفصل بين إثبات الجملة، وبين إثبات التفصيل.

الدليل الثالث:

قالوا: إن الصحابة رضي الله تعالى عنهم ابتدءوا الحكم في مسألة (أنت عليّ حرام) (٣).

وغيرها من المسائل، بالقياس وإن لم يكن منصوصاً عليه في الجملة.

(١) سورة الحشر، الآية: ٢.

(٢) سبق ذكر الحديث بتمامه وتخريجه.

(٣) هذه المسألة، وهي قول الرجل لزوجته: (أنت عليّ حرام).

اختلف فيها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على عدة أقوال، فمنهم من قال: إنها يمين مكفرة، وقد روي ذلك عن أبي بكر، وعمر، وابن مسعود، وابن عباس، وعائشة. ومنهم من قال: إنها طلاق بائن، وقد روي ذلك عن علي، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وأبي هريرة.

ومنهم من قال: إنها ظهار، وقد روي ذلك عن ابن عباس. والذين ذهبوا إلى أنها يمين مكفرة، رأوا أن هذا القول تحريم للحلال، فأشبهه تحريم الأمة. والذين ذهبوا إلى أنها طلاق بائن، نظروا إلى أن الطلاق نوع تحريم، فصح أن يكنى به عنه، كما لو قال لها: (أنت بائن).

والذين ذهبوا إلى أنها ظهار، رأوا أنه تحريم للزوجة بغير طلاق، فوجبت به كفارة الظهار، كما لو قال لها: (أنت عليّ حرام كظهر أمي).

(انظر المغني لابن قدامة ١٥٤/٧ - ١٥٥، الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر

١٧٢/٤).

الدليل الرابع:

قالوا: إن كل حكم جاز إثباته بخبر الواحد، جاز إثباته بالقياس كالحكم في التفصيل.

الدليل الخامس:

قالوا: إن الدلالة العقلية على جواز استعمال القياس لا تخص التفصيل من الجملة، بل تجوز استعمال القياس فيها^(١). وإذا كان الأمر كذلك، جاز القياس على الأصل وإن لم ينص على القياس عليه.

* * *

(١) انظر المعتمد ٢٧٤/٢ - ٢٧٥، التبصرة ص ٤٤٣، المستصفى ٣٢٦/٢، التمهيد ٤٣٨/٣.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة:
رأي أبي هاشم في هذه المسألة، مبني على أن القياس لا يكون حجة
إلا إذا نص الشارع عليه، من تشبيه وتمثيل، كما في قوله: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ
مِنَ النَّعَمِ﴾^(١).

وما لم ينص الشارع عليه لا يكون حجة، ولا يجوز ابتداء الأحكام
الشرعية بناء عليه.

ورأيه هذا مختل لا أصل له، فإن الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم استعملوا القياس في مسائل كثيرة، ولم يتقدمه فيها حكم شرعي على
الجملة^(٢).

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدلل به على ما ذهب إليه، مناقش بما
يلي:

أولاً - يناقش على دليله الأول:

بأنه لو سلمنا لك القول بالإرادة، فلا يمكن أن يقال: إن الحكم
المثبت بالقياس الذي لم ينص عليه، ليس مراداً الله جل وعلا، لأنه داخل
في التعبد، وما هذه حاله، فإنه يكون مراداً الله عز وجل على الحد الذي
تعبد به.

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٥.

(٢) انظر المعتمد ٢/٢٧٤، المستصفى ٢/٣٢٦، المنحول ص ٣٢٥.

ثانياً - ويناقش على دليله الثاني:

بأن القياس فيما ذكرته إنما لم يصح لأنه يخالف النص والإجماع، وليس إذا لم يصح القياس عند مخالفته النص والإجماع، لم يصح مع عدم مخالفتها.

ألا ترى أن القياس في أحكام التفصيل، إذا خالف النص والإجماع، لم يصح؟ ثم لا يدل على أنه لا يصح مع عدم المخالفة، فكذلك هنا. وإذا ثبت ذلك، جاز ابتداء الأحكام بالقياس وإن لم يتقدم فيها نص في الجملة^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجع:

من خلال العرض السابق، يترجح لدي في هذه المسألة، ما ذهب إليه الجمهور من جواز القياس على الأصل، وإن لم ينص على القياس عليه، وذلك لما تقدم من أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يستعملون القياس في مسائل كثيرة وإن لم يكن عليه نص في الجملة، فيسعدنا الذي وسعهم لأنهم أعلم الناس بمقاصد التشريع، وعملهم هو الحجة في إثبات القياس.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

ثمرة الخلاف في هذه المسألة، تكمن في إبطال جميع الأحكام الشرعية التي ثبتت بالقياس الذي لم ينص عليه في الجملة عند أبي هاشم، لأن القياس إذا كان بهذه الصفة لا يحظى بالقبول عنده لعدم حجتيه، وإذا انتفت الحجة في الأصل، انتفت الحجة فيما بني عليه بحكم التبعية. وأما عند الجمهور، فإنه يكون حجة، وعليه يلزم العمل بما بُني عليه من أحكام.

(١) انظر المغني ٣٢٧/١٧، التبصرة ص ٤٤٣، التمهيد ٤٤٠/٣.

المبحث الرابع في تأثير العلة بنفسها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أن العلة مؤثرة بنفسها، بمعنى أنها الموجب للحكم بذاتها، بناء على جلب مصلحة، أو دفع مفسدة^(١).

ولذا فقد عرف شيوخهم المتكلمون العلة بأنها: (المعنى الذي يوجب حالاً، أو حكماً للغير، ويؤثر في ذلك على التحقيق، كالعلم الذي يوجب كون العالم عالماً، والقدرة التي توجب كونه قادراً، والحركة التي توجب كون الجسم متحركاً)^(٢).

قال القاضي عبد الجبار: (والذي يفيد قولنا علة، أن له تأثيراً في الحكم، حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم)^(٣).

(١) انظر المغني ٢٨٥/١٧ - ٣٣٠، المعتمد ٣٦١/٢، الإيهام ٦٦/١، تعليل الأحكام للأستاذ محمد

شلي ص ١١٩.

(٢) انظر شرح العمدة ورقة ١٠٩.

(٣) المغني ٢٨٥/١٧.

وقال في موضع آخر: (قد صح أنها لا تكون علة في نفسها، وإنما تكون علة في غيرها، أو ما يجري مجراه، ولا توصف بذلك إلا ولها تأثير في ذلك الغير معلوم أو معتقد بوجه من الوجوه، لأنها متى لم تكن كذلك، لم توصف بهذه الصفة)^(١).

وقال أبو الحسين البصري: (إن حكم الأصل متعلق بها - أي بالعلة - وأنها مؤثرة فيه، ثم تجري في الفروع، فإذا كان وصف منها غير مؤثر في حكمه، لم يجوز كونه في جملة علته، فيجب إسقاطه)^(٢).

واستدلوا لرأيهم هذا، فقالوا: إن السبب لم يوصف بذلك إلا وله تأثير، والعلة بذلك أحق، وإلا لم يكن لقولنا بأنها علة معنى، لأن ما يكون الحكم مع وجوده وعدمه على كل وجه ثابتاً لا تعلق له بالحكم، فكيف يقال: إنه علة فيه؟ لأنها قد تكون كذلك لداع واختيار مختار، وقد تكون كذلك على طريق الإيجاب، والكل يتفق فيما قلناه، لأن المتعالم أنه لولا العلم لما كان أحدنا عالماً، ولولا كونه عالماً لما صح الفعل المحكوم منه، ولولا حاجته لما وقع الأكل والشرب، ولولا دواعيه لما وقع الاختيار.

وكذلك نعلم أنه لولا كون شرب الخمر مقتضياً إيقاع العداوة والبغضاء لما حرم، ولولا كونه مسكراً لم يقتض العداوة والبغضاء إلى غير ذلك.

فالجميع على ما ذكرناه يثفق في أنه لولا علة أو ما يقوم مقامها، لم يكن يحصل ذلك الحكم، أو لولا العلة بعينها لما حصل، وجواز أن يقوم غيرها مقامها لا يخرجها من أن تكون مؤثرة، كما أن جواز قيام أحد الواجبين مقام الآخر لا يخرجها من أن يكون واجباً، وله تأثير في استحقاق الذم بالأفعال، فهذه طريقة معروفة^(٣).

(٢) المعتمد ٢/٢٦١.

(١) المغني ١٧/٣٣٠.

(٣) انظر المغني ١٧/٢٨٥ - ٢٨٦، ٣٣٠.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى الأصوليون والفقهاء المخالفون لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أن العلة لا تكون مؤثرة في الحكم بذاتها، وإنما المؤثر الحقيقي في الحكم هو الشارع وحده.

قال الرازي رحمه الله تعالى حاكياً قول الفقهاء في هذه المسألة: (هذه الإشكالات إنما تتوجه على من يجعل هذه الأوصاف عللاً مؤثرة لذواتها في هذه الأحكام، ونحن لا نقول بذلك، بل كونها عللاً لهذه الأحكام أمر ثبت بالشرع، فهي لا توجب الأحكام لذواتها، بل لأن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام)^(١).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى في معرض حديثه عما يستعمل فيه السبب: (والرابع بإزاء العلة نفسها، وإنما سميت سبباً وهي موجبة، لأنها لم تكن موجبة لعينها بل بجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به)^(٢).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (كل حكم عرفت علته، فله فيه حكمان: أحدهما: الحكم بالسببية ، والثاني: الحكم بالمسبب واتفق الأشعرية^(٣) على أنه ليس المراد من الأول كون السبب موجباً للحكم

(١) المحصول ١٨٢/٢/٢ .

(٢) روضة الناظر ص ٥٧ .

(٣) الأشعرية: فرقة من الفرق الإسلامية، تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى، ومعتقدهم في صفات الله الذاتية الإيمان بسبع منها فقط، كما صرح بذلك البغدادي حيث قال: (وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحية، وقادر بقدرته، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بأذن، وباصر ببصر هو رؤية لا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات =

لذاته أو لصفة ذاتية، بل المراد منه إما المعرّف وعليه الأكثرون، وإما الموجب لا لذاته أو لصفة ذاتية، ولكن بجعل الشرع إياه موجباً^(١).

واستدل هؤلاء على أن العلة ليست موجبة بذاتها فقالوا: إن العلل لا توجب الأحكام لذواتها، أو لصفة من صفاتها، وإنما كونها عللاً لهذه الأحكام أمر ثبت بالشرع، وهو الذي جعلها موجبا لهذه الأحكام ومؤثرة فيها.

وعليه فليست هي المؤثرة في الحكم، وإنما المؤثر الحقيقي فيه هو الشارع وحده^(٢).

= والحروف، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة).
(انظر أصول الدين للبغدادي ص ٩٠).

(١) الإيهاج ٦٥/١.

(٢) انظر المحصول ١٨٢/٢/٢، روضة الناظر ص ٥٧، الإيهاج ٦٥/١.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني على التحسين والتقبيح العقليين،
إذ الأفعال عندهم مشتملة على صفات تقتضي حسنها أو قبحها، وهذه
الصفات علل مؤثرة بذواتها في الأحكام الشرعية.

وقد بنوا ما استدلوا به لذلك على هذا الأصل.

وهم لا يَنَازِعُونَ في كون الأفعال مشتملة على صفات ذاتية تقتضي
حسنها أو قبحها، فهذا أمر مسلم لا غبار عليه، وإنما يَنَازِعُونَ في كون هذه
الصفات عللاً هي المؤثرة وحدها في الأحكام الشرعية.

والحق في ذلك أن المؤثر الحقيقي في الأحكام الشرعية، إنما هو
مشروعها الذي تعبد الخلق بها، وليس التأثير فيها حاصلًا من هذه العلل إلا
بجعل الشارع لها موجبة لهذه الأحكام.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

مما سبق بيانه وتقديره، يترجح لدي في هذه المسألة أن العلة لا تؤثر
بنفسها في الأحكام، وإنما المؤثر فيها هو الشارع الحكيم وحده.

بدليل أنه قبل ورود الشرع لم تكن هذه العلل مؤثرة بنفسها، فالإسكار
قبل تحريم الشارع للخمر لم يكن علة موجبة للتحريم ولا لإقامة الحد على
الشارب.

والسرقة قبل تحريمها شرعاً لم تكن موجبة للقطع . وكذلك لم يكن الزنا قبل تحريمه شرعاً موجباً للرجم أو الجلد، وهكذا.

* * *

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

لم أجد للخلاف في هذه المسألة ثمرة عملية تتعلق بمسائل الفقه .
وبانتهاء الكلام عما يتعلق بهذا المبحث ينتهي الباب الثاني، ويليه الباب الثالث الذي سأبين فيه بمشيئة الله تعالى آراء المعتزلة فيما يتعلق بمسائل النسخ.

□ □ □

البَابُ الثَّالِثُ

آراء المعتزلة فيما يتعلق بمسائل النسخ

ويشتمل على تمهيد، وأربعة فصول:

- ١ - التمهيد: تعريف النسخ.
- ٢ - الفصل الأول: نسخ الشرائع عقلاً وشرعاً.
- ٣ - الفصل الثاني: نسخ جميع العبادات والتكاليف.
- ٤ - الفصل الثالث: نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها.
- ٥ - الفصل الرابع: نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة.

التمهيد تعريف النسخ

(أ) تعريفه لغة:

النسخ في اللغة يطلق على عدة معان، منها: الإزالة، والتغيير، والإبطال، وإقامة شيء مقام شيء آخر، والمسح، والنقل. وعمدة هذه المعاني كلها معنيان:

الأول: بمعنى الإزالة ومنه قول العرب: (نسخت الشمس الظل وانتسخته). أي أزالته.

ومنه المناسخات في علم الفرائض، وهي تعني موت ورثة بعد ورثة وأصل الميراث قائم لم يقسم.

الثاني: بمعنى النقل، أي: نقل الشيء من مكان إلى مكان آخر مع بقاء الأصل المنقول منه.

ومنه الكتابة، فإنها تطلق على ما يشبه النقل مع بقاء أصلها بعينه.

يقال: (نسخ الكتاب) أي: كتبه عن معارضة.

فالكاتب يسمى «ناسخاً» والأصل المكتوب والمنقول منه يسمى

«نسخة».

وفي التنزيل: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (١).

أي: نستنسخ ما تكتب الحفظة، فيثبت عند الله تعالى. قال صاحب القاموس: (نَسَخَهُ، كَمَنْعَهُ: أزاله، وغيره، وأبطله، وأقام شيئاً مقامه، والشيء مسخه، والكتاب كتبه عن معارضة، كانتسخه، واستنسخه، والمنقول منه النسخة بالضم) (٣).

وقد اختلف الأصوليون فيما بينهم: هل النسخ مشترك بين هذين المعنيين، أو أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، على ثلاثة أقوال:
القول الأول:

اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين.

وممن ذهب إلى هذا القول الغزالي رحمه الله تعالى، حيث قال: (أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والإزالة في وضع اللسان، يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الآثار، إذا أزلتها. وقد يُطلق لإرادة نسخ الكتاب، فهو مشترك) (٤).

القول الثاني:

اسم النسخ حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل.

وممن ذهب إلى هذا القول أبو الحسين البصري، حيث قال: (فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل. قال: (فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل. أما في الإزالة فقولهم: «نسخت

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٩.

(٢) انظر القاموس المحيط ٢٧١/١، تاج العروس ٢٨٢/٢.

(٣) انظر القاموس المحيط ٢٧١/١.

(٤) المستصفى ١٠٧/١.

الشمس الظل» لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر، فيظن أنه انتقل إليه. وقولهم: «نسخت الريح آثارهم»، وأما في النقل، فقولهم: «نسخت الكتاب» أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر. والأشبه أن يكون مجازاً في ذلك، لأن ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة. وإذا كان مجازاً فيه، كان حقيقة في الإزالة، لأنه غير مستعمل في سواهما، فإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما، كان حقيقة في الآخر، وإلا بطل أن يكون الاسم حقيقة في اللغة^(١).

القول الثالث:

اسم النسخ حقيقة في النقل والتحويل.

وممن ذهب إلى هذا القول القفال^(٢) من أصحاب الشافعي^(٣).

والذي يترجح لدي من هذه الأقوال الثلاثة أن النسخ حقيقة في الإزالة لأنها تقتضي تغيير الحكم الأول عما كان عليه، ومجاز في النقل، وذلك لأن المنسوخ منه لم يزل بالاستنساخ ولم ينتقل عن حالته الأولى بالنسخة الثانية، وإنما بقي على ما هو عليه، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن المنسوخ لا يضعف المنسوخ منه بل يبقى المنسوخ منه هو الأقوى لكونه الأصل وما نُقِلَ منه فرع عنه.

وعلى هذا فالمناسب للنسخ الشرعي هو المعنى الأول دون المعنى الثاني.

(١) المعتمد ١/٣٦٤.

(٢) هو أبو بكر محمد بن إسماعيل الشافعي، كان فقيهاً، محدثاً، أصولياً، متفتناً، ذا طريقة حميدة وتصانيف نافعة.

توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وستين وثلاثمائة.

(انظر شذرات الذهب ٥١/٣ - ٥٢).

(٣) انظر الإحكام ١٠٢/٣.

(ب) تعريفه اصطلاحاً:

أولاً - تعريفه عند المتقدمين:

الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً^(١).

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وفصل الخطاب أن لفظ النسخ مجمل، فالسلف كانوا يستعملونه فيما يظن دلالة الآية عليه من عموم أو إطلاق أو غير ذلك)^(٢).

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: (. . . وإن كان نسخاً بالمعنى العام الذي يسميه السلف نسخاً وهو رفع الظاهر بتخصيص أو تقييد أو شرط أو مانع، فهذا كثير من السلف يسميه نسخاً، حتى سمي الاستثناء نسخاً)^(٣).

ثانياً - تعريفه عند المتأخرين:

وأما النسخ في اصطلاح المتأخرين، فقد حده بعض الأصوليين ببيان الانتهاء ومنهم «البيضاوي^(٤)» حيث قال: (هو بيان انتهاء حكم شرعي

(١) انظر الموافقات ١٠٨/٣.

(٢) مجموع الفتاوى ١٠١/١٤.

(٣) إعلام الموقعين ٣١٦/٢.

(٤) هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي الشافعي، ولي قضاء شيراز، وكان إماماً مبرزاً، نظاراً، خيراً، صالحاً، متعبداً، له مصنفات نافعة منها كتاب «المنهاج في أصول الفقه»، وكتاب «الطوابع وهو مختصر في علم الكلام»، وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى بمدينة تبريز سنة خمس وثمانين وستمائة.

(انظر طبقات الشافعية الكبرى ٥٩/٥، شذرات الذهب ٣٩٢/٥ - ٣٩٣، الفتح المبين

٨٨/٢).

بطريق شرعي متراخ عنه^(١).

وحده بعضهم بالرفع، ومنهم «ابن قدامة» حيث قال: (وحده: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متراخ عنه)^(٢).

والفرق بين تعريفه بالرفع، والانتهاء، يكمن في ناحيتين:

الأولى: أن من استأجر داراً سنة، فتمت تلك السنة، يقال: قد انتهى عقد الإجارة، ولا يقال: ارتفع. ولو تهدمت الدار في أثناء السنة، لقل: ارتفع العقد، ولا يقال انتهى.

الثانية: الرفع يقتضي كون الرافع أقوى من المرفوع، لاستحالة أن يرفع الأضعف ما هو أقوى منه.

وأما الانتهاء فلا يلزم منه ذلك، لأن المنتهي ينتهي بنفسه ولا يلزم أن يكون ما ينتهي إليه أقوى منه^(٣).

وعلى هذا، فالراجع عندي هو التعريف الذي ذكره ابن قدامة رحمه الله تعالى، وذلك لأن بيان انتهاء الحكم الشرعي قد لا يكون نسخاً، فإن انتهاء مدة الصيام وهي ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، بيان برفع حكم حرمة الأكل والشرب بحلّهما، وليس ذلك نسخاً، وانتهاء مدة الحيض بيان برفع حكم حرمة الجماع بحله، وليس ذلك نسخاً.

وبناء على ذلك، يكون تعريف النسخ ببيان انتهاء الحكم الشرعي، تعريفاً غير مانع فلا يصح.

(١) انظر المنهاج بشرحه الإيجاز ٢/٢٤٧، ونهاية السؤل ٢/٥٤٨.

(٢) روضة الناظر ص ٦٩.

(٣) انظر مفتاح الوصول ص ١٠٧.

شرح التعريف الرابع:

شرح ابن قدامة رحمه الله تعالى تعريفه الذي ارتضاه للنسخ، فقال: (ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقى ثابتاً على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ، فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها).

وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم، لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة، وليس بنسخ. وقيدناه بالخطاب الثاني، لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ.

وقولنا: «مع تراخيه عنه» لأنه لو كان متصلاً به، كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام، وتقديراً له بمدة أو شرط^(١).

(ج) تعريفه عند المعتزلة:

أما المعتزلة، فقد عرفوا النسخ بالإزالة، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فأما في الشرع: فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية، بدليل آخر شرعي، على وجه لولاه لثبت ولم يزل، مع تراخيه عنه)^(٢).

وقال أبو الحسين البصري: (وأما النسخ فهو: إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله، أو بفعل منقول عن رسوله، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً)^(٣).

ومقصودهم من ذلك أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً، وإنما يبين انتهاء مدة حكم شرعي.

(١) روضة الناظر ص ٦٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٤.

(٣) المعتمد ١/ ٣٦٧.

واعترض على المعتزلة في تعريفهم هذا، بأنه لا يصح من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول:

إن حقيقة النسخ «الرفع» وقد أخلوا الحد عنه.

الوجه الثاني:

إن إزالة المثل، إما أن تكون قبل وجود ذلك المثل، أو بعد عدمه، أو في حالة وجوده.

فالأول محال، لأن ما لم يوجد، لا يقال: إنه أزيل.

والثاني أيضاً محال، فإن إزالة ما عدم بعد وجوده ممتنع.

والثالث أيضاً محال، لأن الإزالة هي الإعدام، وإعدام الشيء حال وجوده محال.

الوجه الثالث:

إن هذا التعريف غير مانع، إذ يدخل فيه إزالة مثل ما كان ثابتاً من الأحكام العقلية قبل ورود الشرع^(١) بكتاب الشارع المتراخي على وجه لولا خطاب الشارع المغير لكان ذلك الحكم مستمراً، وليس بنسخ في مصطلح المشرعين إجماعاً^(٢).

(١) في تصوري أن هذا الاعتراض غير وارد على المعتزلة، وذلك لأنهم قيدوا الحكم المزال بكونه ثابتاً بدلالة شرعية بدليل شرعي آخر، وهذا واضح في التعريف الذي ساقه القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري.

(٢) انظر الإحكام ١٠٤/٣، روضة الناظر ص ٧٠.

الفصل الأول

نسخ الشرائع عقلاً وشرعاً

وفيه ثلاثة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: رأي أبي مسلم الأصبهاني في ذلك، وبيان دليله.
- ٢ - المبحث الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته.
- ٣ - المبحث الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي مسلم الأصبهاني في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

المبحث الأول

راي ابي مسلم الأصبهاني^(١) في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو مسلم الأصبهاني المعتزلي، أنه لا يحسن نسخ الشرائع شرعاً^(٢).

واستدل لذلك بدليلين: نقلي، وعقلي:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى:

﴿وَأَنْتُمْ لَكُمْ عَزِيزٌ ﴿١١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^(٣).

قال: إن الله تعالى نفى عن كتابه إتيان الباطل، فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل.

(١) هو محمد بن بحر الأصبهاني، الأديب، المفسر، المعتزلي، له كتاب في التفسير يقع في عشرين مجلداً.

توفي في جمادي الآخرة سنة تسع وخمسين وأربعمائة، وله ثلاث وتسعون سنة.

(انظر النية والأمل ص ٧٧، شذرات الذهب ٣/٣٠٧، كشف الظنون ٦/٧١).

(٢) انظر المعتمد ١/٣٧٠، العدة ٣/٧٧٠، التبصرة ص ٢٥١، التمهيد ٢/٣٤١، الإحكام ٣/١١٥، منتهى الوصول والأمل ص ١٥٤، الإيجاز ٢/٢٤٩، تيسير التحرير ٣/١٨١، إرشاد الفحول ص ١٨٥.

(٣) سورة فصلت، الآيتان: ٤١ - ٤٢.

الدليل الثاني:

قال: إن جواز وقوع النسخ في الشريعة يفضي إلى جواز البداء^(١) على الله تعالى، وهذا لا يجوز لأنه مما تنزه الله تبارك وتعالى عنه^(٢).

□ □ □

(١) البداء في اللغة: هو أول كل شيء وابتدأؤه، يقال: (بادىء الرأي) أي: ما أدرك قبل إمعان النظر، و(البدا) من غير همز هو الظهور، تقول: (بدا لي كذا) أي: ظهر. (انظر تاج العروس ٤٤/١).

والمراد بالبداء هنا: ما ظهر بعد خفاء، وهو يقتضي نسبة الجهل إلى الله تعالى. فمن قال بالمنع من النسخ بحجة «البداء» قال: لو نهي الله عز وجل عن صورة ما تعبد به، لكان إما خفي عليه من صلاح ما أمر به ما كان ظاهراً، أو ظهر له من فساد ما كان خافياً فيه. (انظر المعتمد ٣٧١/١). ومعنى ذلك: أن الله عز وجل أمر بالفعل الأول لعلمه أنه يحقق مصلحة لعباده، فلما تبين له خلوه من المصلحة فيما بعد نهي عنه — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً — تداركاً للعياد من الوقوع في المفسدة.

(٢) انظر المعتمد ٣٧١/١، التبصرة ص ٢٥٣، التمهيد ٣٤٥/٢، المحصول ٤٦٧/٣/١، البلبل ص ٧٥، الإيهام ٢٤٩/٢.

المبحث الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين بما فيهم المعتزلة، أنه يجوز نسخ الشرائع عقلاً وشرعاً.

قال الباجي رحمه الله تعالى: (كافة المسلمين على القول بجواز النسخ)^(١).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (يحسن نسخ الشرائع عقلاً وسمعاً، وهو قول عامة الفقهاء والمتكلمين)^(٢).

وقال الرازي رحمه الله تعالى: (النسخ جائز عقلاً وواقع سمعاً)^(٣).

وقال الكمال بن الهمام رحمه الله تعالى: (أجمع أهل الشرائع على جوازه ووقوعه)^(٤).

واستدل الجمهور على جواز النسخ ووقوعه بالعقل، والنقل، والإجماع.

(١) إحكام الفصول ص ٣٩١.

(٢) التمهيد ٣٤١/٢.

(٣) المحصول ٤٤٠/٣/١.

(٤) التحرير بشرح التيسير ١٨١/٣.

أولاً - أدلتهم على جواز النسخ:

استدلوا على جواز النسخ بدليل عقلي، وأدلة نقلية:

(أ) أما الدليل العقلي فقالوا:

إن المخالف في جواز النسخ لا يخلو: إما أن يعتقد الحكمة في أفعال الله تعالى، وإما أن يعتقد أن الله تعالى أن يفعل ما يشاء كما شاء بصرف النظر عن الحكمة.

فإن كان من القسم الأول، فالنسخ لا يخلو من مصلحة وحكمة، وذلك أن الشرائع سياسات يدبر الله تعالى بها عباده، والناس مختلفون في ذلك بحسب خلاف الأزمنة، فلكل زمان نوع من التدبير وحظ من اللطف، والمصلحة تختص به، كما أن لكل أمة نوعاً من التدبير يصلحهم، وإن كان ذلك مفسدة في حق غيرهم، ولذلك المعنى جاز أن يجتمع في عصر واحد نبيان بحسب اختلاف مصلحة المبعوث إليهم.

ولذلك يجوز أن تختلف المصلحة بتناسخ العصور واختلاف الأزمان والدهور، فينسخ شريعة وينشر شريعة أخرى.

وكما أن الحكيم ينقل المريض من نوع من التدبير إلى ضده، ومن ضرب من الدواء إلى خلافه، فكذا يجوز أن ينقل المكلف من ملة إلى ملة، ومن شريعة إلى شريعة بحسب اختلاف المصلحة، ومع جواز اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة، لا يكون النسخ ممتنعاً.

وإن كان من القسم الثاني، فلا خفاء في جواز النسخ على مقتضى أصله ومعتقده.

(ب) أما الأدلة النقلية فاستدلوا بدليلين:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ

مِثْلَهَا ﴿(١)﴾.

الدليل الثاني:

قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ (٢). قالوا: فهاتان الآيتان الكريمتان، دلّتا على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً.

ثانياً - أدلتهم على وقوع النسخ:

وقد استدلوا لذلك، بما يلي:

الدليل الأول:

إن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولاً وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (٣).

ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضَنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (٤).

الدليل الثاني:

أمر الله تبارك وتعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول ﷺ، بقوله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىكَ صَدَقَةً﴾ (٥).

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

(٢) سورة النحل، الآية: ١٠١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

(٥) سورة المجادلة، الآية: ١٢.

ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ءَاشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ جَنَّتِكُمْ صَدَقَتٌ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (١).

الدليل الثالث:

إن الله تعالى أمر بشتات الواحد للعشرة، بقوله سبحانه: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَدِيرُونَ يَغْلِبُوا بِمِائَتَيْنِ﴾ (٢).

ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا بِمِائَتَيْنِ﴾ (٣).

الدليل الرابع:

إن الله تعالى أوجب الوصية للوالدين والأقربين بقوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (٤).

ثم نسخ ذلك بآية المواريث، وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي مَلَكَ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (٥).

الدليل الخامس:

إن الله تعالى أمر عباده باستقبال الكعبة بعد أن نسخ عنهم التوجه إلى بيت المقدس (٦)، فقال سبحانه: ﴿قَوْلًا وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا

(١) سورة المجادلة، الآية: ١٣.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٦٦.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.

(٥) سورة النساء، الآية: ١١.

(٦) كان النبي ﷺ وأصحابه رضي الله تعالى عنهم، في بداية الأمر يستقبلون في صلاتهم بيت =

كُنْتُمْ قَوْلُوا وَجُوهَكُمْ سَطَرَةً ﴿١﴾.

إلى غير ذلك من الأحكام المتعددة التي تدل على وقوع النسخ فعلاً في الشريعة.

ثالثاً - دليلهم من الإجماع:

قالوا: إن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وجميع السلف رحمهم الله تعالى، أجمعوا على أن شريعة نبينا محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة.

كما أجمعوا على أن النسخ قد وقع في كثير من أحكام الشريعة الإسلامية، وكفى بالوقوع دليلاً على إثبات الجواز^(٢).

= المقدس، ثم أمروا بالتحويل إلى المسجد الحرام، قال البخاري: (حدثنا أبو نعيم، سمع زهيراً، عن أبي إسحاق، عن البراء رضي الله عنه، أن النبي ﷺ صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً، أو سبعة عشر شهراً، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، وأنه صلى صلاة العصر، وصلى معه قوم، فخرج رجل ممن كان صلى معه، فمر على أهل المسجد وهم راكعون، قال: أشهد بالله لقد صليت مع النبي ﷺ قبل مكة، فداروا كما هم قبل البيت).
(صحيح البخاري ١٥/١، وكذلك ١٥٠/٥ - ١٥١).

(١) سورة البقرة، الآية: ١٤٤.

(٢) انظر المعتمد ٣٧٠/١ - ٣٧١، أصول السرخسي ٥٤/٢ - ٥٥، - التمهيد ٣٤٢/٢ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ١٤/٢ - ١٥، - الإحكام ١١٥/٣ وما بعدها، المحصول ٤٦٠/٣ - ٤٦٥، روضة الناظر ص ٧٣، الإبهاج ٢٤٩/٢، وما بعدها، شرح الكوكب المنير ٥٣٦/٣.

المبحث الثالث

**دراسة وتقويم رأي أبي مسلم الأصبهاني
في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف**
وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي مسلم الأصبهاني في هذه المسألة:
وُصف رأي أبي مسلم الأصبهاني في هذه المسألة بالشذوذ، كما
صرح به أبو الحسين البصري، حيث قال: (اتفق المسلمون على حسن
نسخ الشرائع إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين، أنه لا يحسن ذلك)^(١).
وُوصف قائله بالجهل الفظيع، كما صرح به الشوكاني، حيث قال:
(النسخ جائز عقلاً، وواقع سمعاً، بلا خلاف في ذلك بين المسلمين إلا ما
يروى عن أبي مسلم الأصبهاني، فإنه قال: إنه جائز غير واقع. وإذا صح
هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلاً فظيعاً،
وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف في كتب الشريعة، فإنه
إنما يُعتدّ بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ في الجهل إلى هذه
الغاية)^(٢).

(١) المعتمد ١/ ٣٧٠.

(٢) إرشاد الفحول ص ١٨٥.

وأيضاً فرأيه هذا، فد اضطربت فيه آراء الأصوليين، فمنهم من يرى أن خلافه في الوقوع لا في الجواز، كما نقل عنه الأمدى ذلك، حيث قال: (وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً وعلى وقوعه شرعاً، ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الأصفهاني، فإنه منع من ذلك شرعاً، وجوّزه عقلاً)^(١).

ومنهم من يرى أنه إنما أنكر الجواز دون الوقوع، وأن خلافه في القرآن خاصة، كما ذهب إلى ذلك الرازي، فإنه قال: (اتفقت الأمة على جواز نسخ القرآن)^(٢)، وقال أبو مسلم بن بحر الأصفهاني لا يجوز)^(٣).

وقد عقب الشوكاني على موقف الأصوليين هذا، فقال: (وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولأحكام العقل، فإنه إن اعترف بأن شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع، فهذا بمجرد يوجب عليه الرجوع عن قوله، وإن كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية، وإن كان مخالفاً لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف كفري لا يلتفت إلى قائله)^(٤).

والذي أراه هنا أن أبا مسلم الأصفهاني أنكر اسم النسخ ولم ينكر حقيقته بمعنى أنه جعل ذلك تخصيصاً زمنياً بدليل أنه مؤمن بنبوّة محمد ﷺ ومقر بأن التعبد بشرع من سبقه من الأنبياء عليهم السلام إنما هو مغياً إلى حين ظهوره، وعند ظهوره ﷺ زال التعبد بشرع من قبله لانتفاء الغاية.

(١) الإحكام ١١٥/٣.

(٢) ظاهر الإطلاق في هذه العبارة فيما يبدو لي غير سليم، فإنه يفيد أن الأمة مجمعة على جواز نسخ القرآن. إلا أن هذا الظاهر غير مقصود، وإنما المقصود جواز وقوع النسخ في القرآن لا نسخ القرآن.

(٣) المحصول ٤٦٠/٣/١.

(٤) إرشاد الفحول ص ١٨٥.

وفي ذلك يقول ابن السبكي رحمه الله تعالى: (وأما من أنكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة شرع من قبلنا لشرعنا في كثير من الأحكام، ولكنه يقول: إن شرع من قبلنا كان مغياً إلى غاية ظهوره عليه السلام، وعند ظهوره ﷺ زال التعبد بشرع من قبله لانتهاه الغاية، وليس ذلك من النسخ في شيء، بل هو جار مجرى قوله: ﴿ثُمَّ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَى آتِلٍ﴾^(١).

وحينئذ لا يلزم منه إنكار نبوة محمد ﷺ^(٢).

وعلى ضوء ما تقدم فإن أبا مسلم الأصفهاني متفق مع الجمهور في حقيقة النسخ وإن خالفهم في مجرد التسمية.

إلا أن ما استدل به على المنع من إطلاق اسم النسخ، يمكن أن يناقش عليه بما يلي:

أولاً - يناقش على وجه استدلاله من الآية الكريمة، من وجهين:

الوجه الأول:

إن المراد من قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ﴾^(٣).

إما أن يكون الباطل بمعنى الكذب، أي: لا يلحقه الكذب.

وإما أن يكون المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله، ولا يأتيه من بعده ما يبطله.

الوجه الثاني:

سلمنا أن النسخ إبطال للحكم، إلا أن الباطل غير الإبطال، فالباطل ضد الحق، والنسخ حق، فلا وجه للباطل فيه.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٢) الإيهاج ٢/٢٤٩.

(٣) سورة فصلت، الآية: ٤٢.

ويمكن أن أضيف وجهاً ثالثاً، وهو أن المراد بالباطل: التحريف والتبديل كما وقع في الكتب السابقة، فالباطل بهذا المعنى منتف عن القرآن قطعاً.

ثانياً — ويناقدش على دليله العقلي الذي بناه على «البداء» من وجهين:

الوجه الأول:

إن الله تعالى حين أمر عباده بالتكليف الأول، أمرهم به وهو عالم أنه سيرفعه في وقت النسخ، وإن لم يطلعنا عليه، فكان حصول هذا النسخ تابعاً لذلك العلم السابق ني الأزل، فأين وجه البداء في هذا؟.

الوجه الثاني:

لو جاز أن يقال: إن ذلك بداء. لجاز أن يقال: إنه إذا خلق الخلق على صفة من الطفولية والصغر، ثم نقلهم إلى غير ذلك من الأحوال، أن ذلك بداء، ولما بطل هذا فيما ذكرناه، بطل فيما اختلفنا فيه^(١).

ويمكن أن أضيف وجهاً ثالثاً، وهو أن البداء معناه الظهور بعد الخفاء وهذا إنما يتصور في حق الناقص في علمه وقدرته كالمخلوق، أما الخالق سبحانه وتعالى فلا يتصور في حقه ذلك لكمال علمه وقدرته فلا يخفى عليه شيء مما كان أو سيكون.

ويمكن أن أضيف وجهاً رابعاً أيضاً ملخصه: أن أبا مسلم قد وقع في شر ما هرب منه، فهو أراد بإنكاره اسم النسخ تنزيه الله تعالى عن وصفه بالبداء، لكنه وقع في وصفه تعالى بالتناقض.

ووجه ذلك: أن الله تعالى صرح بأن النسخ واقع في آيات كتابه

(١) انظر التبصرة ص ٢٥٣، الوصول إلى الأصول ١٥/٢، المحصول ٤٦٧/٣/١، البلبيل

الكريم حيث قال سبحانه: ﴿مَا تَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (١).

فلو كان النسخ مفيداً للبداء لتناقض ذلك مع إخباره تعالى لنا بسعة علمه وإحاطته بكل شيء كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (٢). فكيف يخبرنا تعالى بإحاطة علمه بكل شيء في موضع من كتابه المجيد ثم يخبرنا في موضع آخر منه بما ينافي هذه الإحاطة؟

وحيث نفى الله جل وعلا وقوع التناقض في كتابه العزيز بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُتْرَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٣).

ثبت أنه لا حرج من إطلاق اسم النسخ على الأحكام الشرعية إذ لا يلزم من ذلك تجهيل الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

مما سبق بيانه وتقريره يترجح لدي أن النسخ جائز عقلاً، وواقع شرعاً ولا مانع من إطلاق اسم النسخ على الشرائع، فقد حصل إجماع المسلمين سلفاً وخلفاً على أن شريعتنا المطهرة ناسخة لجميع الشرائع السماوية السابقة، وأجمعوا على وقوع النسخ في كثير من أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك لأن وقوع النسخ فيها لا يلزم منه إثبات الجهل في حق الله تبارك وتعالى، لأنه سبحانه حين نسخ الحكم الذي تعبد به عباده، كان يعلم أنه سيرفعه عنهم وقت النسخ، فلا يتنافى ذلك مع كمال علمه وسعة اطلاعه، بل هو منسجم تماماً مع كمال العلم وسعة الإحاطة.

وكما لا يتنافى وقوع النسخ في أحكام الشريعة مع سعة علمه تعالى،

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ١٢.

(٣) سورة النساء، الآية: ٨٢.

فهو كذلك لا يتنافى مع الحكمة والتدبير، بل هو يدل على عظيم حكمته تعالى وحسن تدبيره لشؤون عباده.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

في تصوري أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في لفظ، لا في معنى، فهو خلاف صوري لا حظ للفائدة منه.

وذلك لأن أبا مسلم الأصفهاني - كما سبق تقريره - إنما ينكر اسم النسخ لا حقيقته بمعنى أنه جعل ذلك من باب التخصيص في الأزمان.

قال الجلال المحلي^(١) رحمه الله تعالى: (وسماه أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تخصيصاً، لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص، وعليه فالخلف لفظي، إذ لا يليق به إنكاره، كيف وشريعة نبينا ﷺ مخالفة في كثير لشريعة من قبله، فهي عنده مغياة إلى مجيء شريعته ﷺ، وكذا كل منسوخ فيها مغياً عنده في علم الله تعالى إلى ورود ناسخه كالمغيا في اللفظ، فنشأ من هنا تسمية النسخ تخصيصاً، وصح أنه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين)^(٢).



(١) هو محمد بن أحمد بن محمد المحلي الشافعي، الفقيه، الأصولي، المتكلم، النحوي، المنطقي، المفسر، ولد بمصر سنة إحدى وتسعين وسبعائة وعرف بالتقوى والورع والصلاح والتشف والزهد، وكان يأكل من كسب يده في التجارة.

توفي رحمه الله تعالى بمصر في أول المحرم سنة أربع وستين وثمانمائة.

(انظر شذرات الذهب ٣٠٣/٧، الفتح المبين ٤٠/٣).

(٢) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٨٨/٢ - ٨٩.

الفصل الثاني

نسخ جميع العبادات والتكاليف

وفيه أربعة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة.
- ٢ - المبحث الثاني: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- ٣ - المبحث الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلته.
- ٤ - المبحث الرابع: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

المبحث الأول تحرير محل النزاع في هذه المسألة

اتفق العلماء على أنه يستحيل أن يكلف الله أحداً بالنهي عن معرفته، إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق، وذلك لأن تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه، والعلم بنهيه يستدعي العلم بذاته، فإن من لا يعرف الباري تعالى، يمتنع عليه أن يكون عالماً بنهيه.

فلذاً تحريم معرفته متوقف على معرفته، وهو دور ممتنع، وهذا لا نزاع فيه.

وإنما النزاع بين المعتزلة ومخالفهم في أنه: هل يُتصور نسخ وجوب معرفة الله تعالى، وشكر المنعم، ونسخ تحريم الكفر، والظلم، والكذب، وكذلك كل ما قيل بوجوبه لحسنه، وتحريمه لقبحه في ذاته، أو لا يتصور ذلك؟^(١).

وهذا ما سنعرف فيه رأي المعتزلة ومخالفهم فيما يلي:

□ □ □

(١) انظر الإحكام ٣/ ١٨٠.

المبحث الثاني

راي المعتزلة في ذلك، وبيان ادلتهم

يرى المعتزلة أنه يمتنع نسخ الوجوب والتحريم في تلك الأحكام، لا اعتقادهم أن المقتضى لوجوبها وتحريمها، إنما هو صفات ذاتية لا يجوز تبديلها ولا تغييرها^(١).

واستدل القاضي عبد الجبار لرأي أصحابه في هذه المسألة فقال: (واعلم أن التحريم من قِبَل الله تعالى ذكره، لا يكون جارياً مجرى الدلالة والخبر، وكذلك التحليل والإباحة، فلا فرق بين قوله: «حرمت عليكم كذا» وبين قوله: «فساد وقبيح» في أن وجه الدلالة في الجميع يتفق ولا يختلف، وإنما كان كذلك من قِبَل أن المحرم لا يكون محرماً لعلّة ولا باختيار مختار وإنما يكون كذلك لوجوه يعلم أنه يقع عليها فيقبح لأجلها، فلو أنه تعالى حرم شكر النعمة ما كان يصير محرماً لتقدم المعرفة بوجوبه، ولو كان التحريم يحصل من قبله، لكان تقدم المعرفة لا يؤثر في ذلك، كما لا يؤثر تقدم المعرفة بأن الطعام ملك لزيد، في أنه يصير مباحاً بإباحته^(٢).

ومعنى هذا الدليل:

أن الله تعالى لا يوجب إلا ما اقتضى العقل حسنه، ولا يحرم إلا ما

(١) انظر المغني ١٧/١٤١، المستصفى ١/١٢٢، الإحكام ٣/١٨٠، المسودة ص ٢٠٠.

(٢) المغني ١٧/١٤١.

اقتضى العقل قبحه، وذلك لأن الأفعال لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها، لأن العبادات مصالح فلا يجوز رفعها^(١).

□ □ □

(١) انظر المستصفى ١/١٢٢، المسودة ص ٢٠٠.

المبحث الثالث ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى الأصوليون المخالفون لرأي المعتزلة في هذه المسألة وسائر أهل الحديث، أنه يجوز نسخ تلك الأحكام، لأنه لا مانع من نسخ جميع العبادات والتكاليف.

وقد أفصح الغزالي رحمه الله تعالى عن هذا الرأي فقال: (ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ)^(١).

واستدلوا لذلك فقالوا: إن وجوب شكر المنعم، وتحريم الظلم وما شابه ذلك، أحكام شرعية، فلا مانع من دخول النسخ عليها، شأنها في ذلك شأن سائر الأحكام والتكاليف^(٢).

□ □ □

(١) المستصفى ١/١٢٢.

(٢) انظر المستصفى ١/١٢٢، الأحكام ٣/١٨٠، المسودة ص ٢٠٠.

المبحث الرابع
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني عندهم على أن الأفعال التي يمارسها المكلف تنقسم على حسب ما يقتضيه العقل فيها إلى قسمين: حسن وقبيح .

فالحسن كالعدل، والصدق، وشكر المنعم .

والقبيح كالظلم، والكذب، وكفر النعمة .

وإذا كان الحسن مصلحة محضة، فإن القبيح مفسدة محضة .

وبناء على ذلك، فإن الشارع لا يوجب على العباد ما تقرر قبحه في قضايا العقول، ولا يحرم عليهم ما تقرر حسنه في قضايا العقول، وإلا كان معنى ذلك استبدال الفضيلة بالرذيلة، وإحلال المفسدة محل المصلحة .

وحاشا الشارع الحكيم أن يرد في أمره ما يدل على فعل ما كشف العقل عن قبحه، أو أن يرد في نهيه ما يدل على الكف عما كشف العقل عن حسنه .

قال أبو الحسين البصري: (إن من شرط حسن النهي أن يكون المنهي عنه قبيحاً، ومن شرط حسن الأمر ألا يكون المأمور به قبيحاً)^(١). وقال في موضع آخر: (لا يجوز على الله عز وجل أن يأمر بالقبيح، وينهى عن الحسن)^(٢).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يجوز نسخ هذه الأحكام والتكاليف. إلا أن مخالفهم في هذا الاتجاه، أنكروا عليهم ذلك، وردوه بأنه قول مبني على أصلهم الفاسد المتمثل في تحسين العقل وتقييده^(٣)، وفي وجوب الأصلح على الله تعالى^(٤).

وبأن جميع الأحكام والتكاليف قابلة للنسخ^(٥). وأن العقل لا يمنع من ذلك، فإنكاره جهل ومكابرة.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

النسخ من حيث هو، جائز وواقع في أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا لا اعتقد أن أحداً ممن يمت إلى الإسلام بصلة ينكره ويجادل فيه. والمعتزلة أنفسهم لا ينكرون وقوع النسخ في أحكام الشريعة من هذه الحيثية.

ولكنهم ينكرون أن يأتي النسخ ليقلب موازين العقل في كل ما كشف

(١) المعتمد ١/١٦٩.

(٢) المعتمد ١/٣٦٨.

(٣) سبق أن العقل السليم يدرك في الأشياء الحسن والقبح وهذا هو الصحيح، إلا أنه لا يترتب على هذا الإدراك ثواب ولا عقاب إلا بعد مجيء الرسل.

(٤) انظر الإحكام ٣/١٨٠.

(٥) انظر المستصفى ١/١٢٢.

فيه عن حُسن وقبح، بحيث يجعل الحَسَن قبيحاً، والقبيح حَسَناً، فيحرم العدل والصدق، ويبيح الظلم والكذب.

والذي يترجح لدي هنا أن شريعة أحكم الحاكمين الصادرة ممن لا يأمر بالفحشاء، تأبى أن تأمر بالظلم والكذب، وأن تنهى عن العدل والصدق، بل العقل السليم لا يتصور وقوع ذلك فيها أبداً، فهي شريعة محكمة جاءت من لدن حكيم عليم لا يتعارض فيها نقل صريح مع عقل صحيح.

ومن المقرر لدى الأصوليين أن النسخ لا يدخل فيما اتفقت عليه الشرائع كأصول العبادات والتوحيد.

وأن المسلمين سلفاً وخلفاً مجمعون على بقاء الشريعة الإسلامية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولا شك أن نسخ العبادة وشكر المنعم نسخ لأصل الشريعة، فهو نسخ لها جملة وتفصيلاً، وهذا ممنوع عقلاً وشرعاً.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

لا تنهض بهذا الخلاف ثمرة عملية، فالكل متفق على وقوع النسخ في أحكام الشريعة وتكاليفها، والكل متفق في قرارة نفسه على عدم جواز وقوع نسخ العدل والصدق بالظلم والكذب في الشريعة وإن اختلفوا ظاهراً.

الفصل الثالث

نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها

وفيه ثلاثة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- ٢ - المبحث الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلة.
- ٣ - المبحث الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف.

المبحث الأول راي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أنه لا يجوز نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها^(١).
قال أبو الحسين البصري: (وأما نسخ الشيء قبل وقته، فغير جائز عند
شيوخنا المتكلمين)^(٢).

واستدلوا لذلك بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن الله عز وجل لو قال لنا في صبيحة يومنا: «صلوا عند غروب
الشمس ركعتين بطهارة»، ثم قال عند الظهر: «لا تصلوا عند غروب الشمس
ركعتين بطهارة» لكان الأمر والنهي قد تناولا فعلاً واحداً على وجه واحد،
في وقت واحد، صدرا من مكلف واحد إلى مكلف واحد.

وفي تناول النهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير

(١) انظر المعتمد ٣٧٦/١، إحكام الفصول ص ٤٠٥، التبصرة ص ٢٦٠، البرهان ١٣٠٤/٢،
المستصفى ١١٢/١، المنحول ص ٢٩٧، التمهيد ٣٥٥/٢، الوصول إلى الأصول ٣٦/٢،
الإحكام ١٢٦/٣، المحصول ٤٦٨/٣/١، روضة الناظر ص ٧٥، البلبل ص ٧٥، نهاية
السؤل ٥٦٢/٢، إرشاد الفحول ص ١٨٧.

(٢) المعتمد ٣٧٦/١.

انفصال، دليل إما على البداء، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، وكل ذلك لا يجوز، فيمتنع جواز نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها.

الدليل الثاني:

قالوا: إن نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله، يفضي إلى خلوه من الفائدة، والأمر بلا فائدة يكون عبثاً، والعبث على الله تعالى محال^(١).

□ □ □

(١) انظر المعتمد ١/٣٧٦.

المبحث الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها.

قال الباغي رحمه الله تعالى: (يجوز نسخ العبادة قبل وقت الفعل على الوجه الذي أمر بها)^(١).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى: (نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها جائز عندنا)^(٢).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال)^(٣).

وقال ابن عبد الشكور الحنفي رحمه الله تعالى: (يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد)^(٤).

(١) إحكام الفصول ص ٤٠٤.

(٢) الوصول إلى الأصول ٣٦/٢.

(٣) روضة الناظر ص ٧٥.

(٤) مسلم الثبوت ٦١/٢.

وبمثل ما صرح به هؤلاء، فقد صرح به غيرهم من الأصوليين^(١).
واستدل الجمهور على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل، بدليل
عقلي، وأدلة نقلية.

أما الدليل العقلي، فقالوا: إن نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها لا
يترتب عليه محال، وما لا يترتب عليه محال، يكون جائزاً عقلاً.

وأما أدلتهم النقلية، فاستدلوا بما يلي:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْشِئُ^(٢)﴾.

فدل على أنه يمحو كل ما يشاء محوه على كل حال، ويدخل فيه
محو العبادة قبل دخول وقتها.

الدليل الثاني:

إن الله تعالى أمر نبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، كما قال سبحانه
حكاية عنه: ﴿كَأَلْ يَبْقَىٰ إِلَهِيَّ أَرَأَيْتَ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَأَنْظَرُ مَاذَا تَرَىٰ^(٣)﴾.

ثم نسخ ذلك عنه قبل وقت فعله، بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَدَرْنَاهُ بِذَبْحٍ
عَظِيمٍ^(٤)﴾.

(١) انظر على سبيل المثال: التبصرة ص ٢٦٠، البرهان ١٣٠٣/٢ - ١٣٠٤، المستصفى
١١٢/١، المنحول ص ٢٩٧، التمهيد ٣٥٥/٢، الإحكام ١٢٦/٣، المحصول
٤٦٧/٣ - ٤٦٨، منتهى الوصول والأمل ص ١٥٦، البلبل ص ٧٥، جمع الجوامع
بحاشية البناني ٧٧/٢، نهاية السؤل ٥٦٢/٢.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

(٣) سورة الصافات، الآية: ١٠٢.

(٤) سورة الصافات، الآية: ١٠٧.

الدليل الثالث :

إن الله تعالى أمر بتقديم الصدقة على مناجاة الرسول ﷺ، بقوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرُّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةً﴾^(١).

ثم نسخ ذلك قبل وقت الفعل بقوله تعالى : ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةً﴾^(٢).

الدليل الرابع :

إن النبي ﷺ صالح أهل مكة على رد من جاءه مسلماً من الرجال والنساء^(٣).

ثم نسخ الصلح في النساء بقوله تعالى : ﴿إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾ إلى قوله سبحانه : ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾^(٤).

وهذا نسخ قبل وقت الفعل.

الدليل الخامس :

إن النبي ﷺ لما عرج به إلى السماء، فُرِضَتْ عليه الصلاة خمسين،

(١) سورة المجادلة، الآية : ١٢.

(٢) سورة المجادلة، الآية : ١٣.

(٣) انظر هذه القصة في صحيح الإمام البخاري، كتاب «المغازي» باب «غزوة الحديبية» ٦٧/٥ - ٦٨.

وفي صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، كتاب «الجهاد والسير»، باب «صلح الحديبية»

١٣٩/١٢.

(٤) سورة المتحنة، الآية : ١٠.

فأشار عليه موسى عليه السلام بالرجوع لطلب التخفيف، فرجع مراراً حتى جعلت خمساً^(١).

وذلك نسخ قبل وقت الفعل^(٢).

□ □ □

(١) حديث فرض الصلاة خمسين على النبي ﷺ، أخرجه الإمام البخاري عن أنس رضي الله تعالى عنه. (انظر صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء ٩١/١ - ٩٣).

وأخرجه الإمام مسلم عن أنس أيضاً. (انظر صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ وفرض الصلوات ٢٠٩/٢ - ٢١٥).

(٢) انظر إحكام الفصول ص ٤٠٥ وما بعدها، التبصرة ص ٢٦٠، البرهان ١٣٠٥/٢، المنقول ص ٢٩٨، التمهيد ٣٥٥/٢ وما بعدها، الإحكام ١٢٦/٣، المحصول ٤٦٨/٣/١، روضة الناظر ص ٧٥ وما بعدها، نهاية السؤل ٥٦٢/٢.

المبحث الثالث
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني على أن الأمر بالشيء دون إرادة فعله، يكون من باب العبث والإخلال بالمصلحة، وهذا يتنافى مع الحكمة، فيكون قبيحاً.

ولما كان الله عز وجل منزهاً عن العبث وفعل القبيح، امتنع جواز أن يأمر بعبادة من العبادات الشرعية، ثم ينهى عنها قبل دخول وقتها، لعدم تمكن المكلف من امتثالها.

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدلوا به على نفي جواز النسخ قبل التمكن من الفعل، يُناقشون عليه بما يلي:

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول من أربعة وجوه:

الوجه الأول:

لا نسلم لكم أن نسخ العبادة قبل مجيء وقتها، يفضي إلى البداء، لأن البداء هو أن يظهر له ما كان خافياً عليه، وهذا مستحيل على الله

تعالى، لأنه سبحانه لما أمر بذلك كان عالماً بالوقت الذي سينسخ عنهم الفعل فيه، فلا يؤدي ذلك إلى ما ذكرتموه.

الوجه الثاني:

لا يمتنع أن يكون الشيء مأموراً به من وجه، منهيّاً عنه من وجه آخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة، وينهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطاً في الأمر فيقال: افعل ما أمرك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي.

الوجه الثالث:

إن قولكم: إن الأمر بالشيء يدل على حسنه، أو على صحة كونه مصلحة، والنهي عن الشيء يدل على ضد ذلك، وقد تناول النهي ما تناوله الأمر، فتوارد على محل واحد في وقت واحد.

مردود بأنه: سلمنا لكم أن الأشياء تحسن وتقبح لصفات هي عليها، إلا أن الأمر والنهي لم يجتمعا هنا من جهة واحدة في وقت واحد بل في وقتين مختلفين.

الوجه الرابع:

إن نسخ الأمر قبل مجيء وقته لا يتنافى مع مصلحة المكلف فإن صلاحه فيه ما دام الأمر قائماً، فإذا ناه عنه علمنا أن الصلاح كان إلى غاية هي وقت النهي.

ثم لو جاز أن يمنع هذا من النسخ قبل وقت الفعل، لجاز أن يمنع من النسخ أصلاً، فيقال: إن الأمر من الحكيم يدل على كونه صلاحاً للعبيد، وما كان صلاحاً للعبيد، لم يجز للحكيم أن ينهاهم عنه. وإذا بطل هذا في إبطال النسخ، بطل فيما ذكرتموه.

ثانياً — ويناقشون على دليلهم الثاني:
بأننا لا نسلم لكم أن الأمر هنا مجرد من الفائدة، بل الفائدة متحققة،
وهي اعتقاد المكلف وجوب ذلك في حقه، ومن ثم عقد العزم على فعله
وامتثاله إذا دخل وقته.

وعليه ففائدة الأمر موجودة، وهي الابتلاء والاختبار.
وما ادعيتموه من أن حقيقة الاختبار إنما تكون جائزة على من لا يعرف
العاقبة دون من يعرفها، مردود بقوله تعالى: ﴿وَلَتَبْلُوَكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ
الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالضَّعِيفِينَ وَيَسْلُوا الْفَوَاقِرَ﴾ (١).
وبقوله تعالى: ﴿يَبْلُوكُمْ بِأَنْ كُنْتُمْ عُمَّالًا﴾ (٢).
وإذا كانت الفائدة متحققة في هذا الأمر، لم يكن عبثاً، فبطل، ما
ذكرتموه، وصح ما ذكرناه (٣).

المسألة الثانية — بيان المذهب الراجح:
من خلال ما تم بيانه ومناقشته، يترجح لدي في هذه المسألة جواز
نسخ العبادة قبل مجيء وقتها، إذ لا يترتب على ذلك محال عقلي، ولا
يلزم منه إضافة الجهل إلى الله تعالى، لأن علمه سبحانه محيط بكل شيء،
وهو حين أمر عباده بهذه العبادة كل عالماً بأنه سينسخ عنهم وجوب فعلها
قبل أن يتمكنوا منه، ولا يلزم من ذلك التناقض، لأن التناقض من شأن
الجاهل، والله تعالى منزّه عن الجهل.

ولو سلمنا بأن أوامر الله تعالى لا بد من أن تكون مشروطة بالفائدة

(١) سورة محمد، الآية: ٣١.

(٢) سورة هود، الآية: ٧، وتبارك، الآية: ٢.

(٣) انظر التبصرة ص ٢٦٢، التمهيد ٣٦٤/٢، وما بعدها، الوصول إلى الأصول ٣٧/٢، وما
بعدها، روضة الناظر ص ٧٨، نهاية السؤل ٥٦٧/٢.

والمصلحة، فإن الفائدة هنا موجودة، وهي ابتلاء المكلفين بعقد العزم على الامتثال، فمن عقد العزم منهم على الفعل أثيب ثواب المطيع، ومن عقد العزم منهم على عدم الفعل عوقب عقاب العاصي.

والمصلحة هنا متحققة، وهي توطين نفوس المكلفين على الاستعداد لتلقي التكاليف.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

ينبغي على خلاف المعتزلة في هذه المسألة، بعض المسائل الأصولية، ومنها:

١ - هل يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه، ويحال بينه وبينه؟

عند الجمهور: نعم، يجوز ذلك^(١).

وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك^(٢).

٢ - هل يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم منه أنه لا يفعله؟

عند الجمهور: نعم، يجوز ذلك^(٣).

وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك^(٤).

(١) انظر العدة ٣٩٢/٢، المستصفى ٩١/١، التمهيد ٢٦٣/١، الإحكام ١٥٥/١، روضة الناظر ص ٢١٤، البلبل ص ٩٤، جمع الجوامع ٢٨٥/١، شرح الكوكب المنير ٤٩٦/١، مسلم الثبوت ١٥١/١.

(٢) انظر المغني ٥٩/١٧، ١٢٦، المعتمد ١٣٩/١، العدة ٣٩٣/٢، التمهيد ٢٦٣/١، الإحكام ١٥٥/١، المحصول ٤٦٣/٢، روضة الناظر ص ٢١٤، شرح الكوكب المنير ٤٩٦/١.

(٣) انظر العدة ٣٩٥/٢ - ٣٩٦، المسودة ص ٥٤.

(٤) انظر المغني ٣٩١/١١، ١١٨/١٧، متشابه القرآن ص ٧١٥، المعتمد ١٣٩/١، العدة ٣٩٥/٢، المسودة ص ٥٤.

الفصل الرابع

نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة^(١)

وفيه ثلاثة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم.
- ٢ - المبحث الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته.
- ٣ - المبحث الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمرة الخلاف.

(١) النسخ الخاص بكتاب الله جل وعلا، يقع على ثلاثة أقسام:

الأول: نسخ الحكم والتلاوة معاً.

الثاني: نسخ الحكم دون التلاوة.

الثالث: نسخ التلاوة دون الحكم.

والأول محل اتفاق عند الجميع، فيجوز عند الكل نسخ الحكم والتلاوة معاً، إلا ما يروى عن أبي مسلم الأصفهاني أنه منع نسخ القرآن بالكلية. أما الثاني والثالث، فهما محل خلاف بين الجمهور ومخالفهم من المعتزلة، بمعنى: هل يجوز نسخ أحدهما دون الآخر أو لا يجوز؟

المبحث الأول رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة - كما نقل بعض الأصوليين - أنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، ولا الحكم دون التلاوة^(١).

واستدلوا للمنع من نسخ التلاوة دون الحكم بثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

قالوا: الحكم مع التلاوة ينزل منزلة العلم مع العالمية، والحركة مع المتحركة، والمنطوق مع المفهوم، وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية، والحركة مع المتحركة، والمنطوق مع المفهوم، فكذلك التلاوة مع حكمها.

ومعنى هذا الدليل:

أن التلاوة والحكم متلازمان، لأن أحدهما تابع للآخر، ولا يتصور بقاء التابع بعد ارتفاع المتبوع، إذ كيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل؟

الدليل الثاني:

قالوا: إن الآية دليل على الحكم، فلو نسخت دونه لأشعر نسخها

(١) انظر المنخول ص ٢٩٧، الوصول إلى الأصول ٢/٢٨، الإحكام ٣/١٤١، شرح الكوكب المنير ٣/٥٥٣، فواتح الرحموت ٢/٧٣.

بارتفاع الحكم، وهذا يفضي إلى التلبس والتعمية على المكلف بتوريثه في اعتقاد فاسد.

الدليل الثالث:

قالوا: إن نسخ التلاوة مع بقاء الحكم عبث لا يليق بالشارع الحكيم، لأنه من التصرفات التي لا تعقل لها فائدة^(١).

واستدلوا للمنع من نسخ الحكم دون التلاوة بدليلين:

الدليل الأول:

قالوا: إن الحكم إذا نسخ، كان بقاء التلاوة موهماً بقاء الحكم، وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل، وهو أنه يعتقد بقاء الحكم، وذلك جهل، والحكيم لا يعرض عباده لاعتقاد الجهل.

الدليل الثاني:

قالوا: إن نسخ الحكم دون التلاوة، يستلزم تعطيل الكلام الإلهي وتجريده من الفائدة، وهذا عيب لا يرضى به عاقل لأقل نوع من كلامه، فكيف يرضى به الله تعالى لأفضل كلامه^(٢).



(١) انظر المستصفى ١٢٣/١، التمهيد ٣٦٨/٢، الوصول إلى الأصول ٢٩/٢، الإحكام ١٤٢/٣، روضة الناظر ص ٧٤، مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ٢١٨/٢.

(٢) انظر المستصفى ١٢٤/١، التمهيد ٣٦٧/٢، الوصول إلى الأصول ٣٠/٢ - ٣١، الإحكام ١٤١/٣، ١٤٣، المحصول ٤٨٣/٣/١، روضة الناظر ص ٧٤، شرح الكوكب المنير ٥٥٥/٣ - ٥٥٦، ٥٥٩، مناهل العرفان ٢١٧/٢.

المبحث الثاني ذكر الراي المخالف بأدلتة

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة.

قال السرخسي رحمه الله تعالى ما مؤداه: (نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم، جائزان في قول الجمهور من العلماء)^(١).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى: (يجوز نسخ التلاوة دون نسخ الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة)^(٢).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (يجوز نسخ الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها، ونسخهما معاً)^(٣).

وقال ابن الحاجب رحمه الله تعالى: (الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً)^(٤).

(١) أصول السرخسي ٨٠/٢.

(٢) الوصول إلى الأصول ٢٨/٢.

(٣) روضة الناظر ص ٧٤.

(٤) منتهى الوصول والأمل ص ١٥٩.

وبمثل ما صرح به هؤلاء، فقد صرح به غيرهم من الأصوليين^(١).
واستدل الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون
التلاوة، بالجواز العقلي، والوقوع الشرعي.

أما الجواز العقلي، فقالوا: إن الحكم عبادة، والتلاوة عبادة، وكل
عبادتين يجوز نسخ إحداهما دون الأخرى كالصوم والصلاة.

والدليل على أن التلاوة عبادة إجماع الأمة على أن من قرأ القرآن كان
له بكل حرف عشر حسنات، وما ورد في ذلك من الأخبار عن الرسول ﷺ
أكثر من أن يحصى^(٢).

وأما الحكم فلا خلاف في أنه عبادة، إذ الحكم أمر ونهي، وفعل
أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، عبادة وقربة وطاعة.

وأما الوقوع الشرعي، فاستدلوا بما يلي:

أولاً - أدلتهم على نسخ التلاوة دون الحكم:

استدلوا لذلك بقوله تعالى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة
نكلاً من الله والله عزيز حكيم)^(٣).

(١) انظر على سبيل المثال: إحكام الفصول ص ٤٠٣، المستصفى ١/١٢٣، المنحول ص ٢٩٧،
التمهيد ٢/٣٦٦، الإحكام ٣/١٤١، المحصول ١/٣٨٢، البلبيل ص ٧٥، شرح
الكوكب المنير ٣/٥٥٣، إرشاد الفحول ص ١٩٠.

(٢) ومن ذلك ما أخرجه الترمذي رحمه الله تعالى عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه أن
رسول الله ﷺ قال: (من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا
أقول ألم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف).

قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح، غريب من هذا الوجه).

(انظر سنن الترمذي ٤/٢٤٨ في «أبواب فضائل القرآن»).

(٣) أخرج الحديث الوارد بلفظ هذه الآية الكريمة المنسوخة: البيهقي في كتاب الحدود، باب «ما
يستدل به على أن السبيل هو جلد الزانين ورجم الثيب».

قالوا: فهذه الآية نسخت تلاوتها مع بقاء حكمها.

ثانياً - أدلتهم على نسخ الحكم دون التلاوة:

استدلوا لذلك بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾^(١).

فأوجب الله تعالى على المتوفى عنها زوجها أن تعند حولاً كاملاً، ثم نسخ هذا الحكم، وبقيت التلاوة.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَجَيَّءُ الرِّسُولُ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَى صَدَقَةٍ﴾^(٢).

فأوجب الله تعالى الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ، ثم نسخ الحكم وبقيت التلاوة.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ

= (انظر السنن الكبرى ٢١١/٨).

والإمام مالك في الموطأ في كتاب الحدود، باب «ما جاء في الرجم».

(انظر الموطأ ص ٥٩٢).

وقد صحح الحاكم هذا الحديث، فقال: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه).

ووافقه الذهبي على ذلك، فقال: (صحيح).

(انظر المستدرک وتلخيص الذهبي عليه ٤١٥/٢).

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.

(٢) سورة المجادلة، الآية: ١٢.

لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُنْفِقِينَ ﴿١٨٠﴾

حيث أوجب سبحانه الوصية للوالدين والأقرباء، ثم نسخ الحكم وبقيت التلاوة.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ﴾^(٢).

فإن الحبس في البيوت والأذى باللسان كان حد الزنا، وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة.

الدليل الخامس:

إن حكم التخيير بين الصوم والفدية في حق القادر قد انتسخ بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٣).

وبقيت التلاوة، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^(٤).

وغير ذلك مما نسخ حكمه وبقيت تلاوته^(٥).

□ □ □

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

(٥) انظر المعتمد ٣٨٧/١، أصول السرخسي ٨٠/٢، المستصفى ١٢٣/١ - ١٢٤، المنخول

ص ٢٩٧، التمهيد ٣٦٦/٢ - ٣٦٧، الوصول إلى الأصول ٢٨/٢ - ٣١، المحصول

١/٣ - ٤٨٢، ٤٨٣، روضة الناظر ص ٧٤ - ٧٥، شرح الكوكب المنير ٣/٥٥٥ - ٥٥٦،

إرشاد الفحول ص ١٨٩.

المبحث الثالث
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
في تصوري أن ما نقله أكثر الأصوليين عن المعتزلة، أنهم يرون عدم جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وعدم جواز نسخ الحكم دون التلاوة، فيه نظر، لأنه قول بالتعميم.

وتحقيق القول في ذلك: أن جمهور المعتزلة يرون جواز نسخ التلاوة دون الحكم والعكس، ولم يخالف منهم في ذلك إلا النزر اليسير.

والذي يدل على ذلك أن الأمدى رحمه الله تعالى، صرح باتفاق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ووصف من خالف من المعتزلة في ذلك بالشذوذ، لكونهم قلة جداً، فقال: (اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً، خلافاً لطائفة شاذة من المعتزلة)^(١).

(١) الإحكام ١٤١/٣.

ويؤيد ذلك ما صرح به أبو الحسين البصري من أنه يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة عندهم، وأقام أدلتهم على جواز ذلك عقلاً ووقوعه شرعاً، ولم ينسب الخلاف في ذلك لأحد من علماء المعتزلة^(١).

وبناء على ذلك، فإنه لا يصح نسبة الخلاف في هاتين المسألتين إلى جمهور المعتزلة، وإنما إلى شذوذ منهم.

وقد حكم الشوكاني رحمه الله تعالى على هذه الطائفة الاعتزالية الشاذة بالجهل في دين الله جل شأنه، فقال: (وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الأصول، قالوا: لأنه إذا انتفى الحكم فلا فائدة في التلاوة).

وهذا قصور عن معرفة الشريعة، وجهل كبير بالكتاب العزيز، فإن المنسوخ حكمه، الباقية تلاوته في الكتاب العزيز، مما لا ينكره من له أدنى قدم في العلم^(٢).

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدل به هؤلاء الشواذ الجاهلون، على المنع من نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة، فإنهم يناقشون عليه بما يلي:

أولاً - يناقشون على أدلتهم التي أقاموها للمنع من نسخ التلاوة دون الحكم، بالنحو التالي:

١ - يناقشون على دليلهم الأول، من وجهين:

الوجه الأول:

لا نسلم لكم أن العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات، ولا المتحركية

(١) المعتمد ٣٨٦/١ وما بعدها.

(٢) إرشاد الفحول ص ١٨٩.

مغايرة لقيام الحركة بالذات، ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم، ليصح التمثيل.

وإن سلمنا جميع ذلك، فلا نسلم أن التلاوة مع الحكم نازلة منزلة ما ذكرتموه، بل هي نازلة منزلة الأمانة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه، وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الأمانة في طرف الدوام انتفاء ما دلت عليه، وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل، انتفاء الأمانة الدالة عليه.

الوجه الثاني:

إن التلازم بين الآية وحكمها مشروط فيه انتفاء المعارض وهو الناسخ، أما إذا وجد الناسخ فلا تلازم، والأمر حينئذ للناسخ، إن شاء رفع الحكم وأبقى على التلاوة، وإن شاء عكس، وإن شاء رفعهما معاً، على حسب ما تقتضيه الحكمة أو المصلحة.

ونظير ذلك أن التلازم بين المنطوق والمفهوم مشروط فيه انتفاء المعارض، أما إذا وجد منطوق معارض للمفهوم، فإن المفهوم حينئذ يعطل، ويبقى العمل بالمنطوق وحده.

٢ - ويناقشون على دليلهم الثاني:

بأن ما ذكرتموه من أنه يترتب على نسخ التلاوة دون الحكم الإشعار برفع الحكم، وفي ذلك توريط للمكلف وتجهيل له.

مردود عليكم بأن تلك اللوازم الباطلة تحصل لو لم ينصب الشارع دليلاً على نسخ التلاوة وعلى إبقاء الحكم، أما وقد نصب الدليل على نسخ التلاوة وحدها، وعلى إبقاء الحكم وتقرير استمراره، كما في رجم الزناة المحصنين، فلا تلبس من الشارع، ولا تجهيل منه على عبده ولا توريط.

٣ - ويناقدون على دليلهم الثالث المبني على لزوم العبث من نسخ التلاوة دون الحكم، من وجهين:

الوجه الأول:

إن نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ليس مجرداً من الحكمة، ولا خالياً من الفائدة، حتى يكون عبثاً، بل فيه فائدة عظيمة، وهي حصر القرآن في دائرة محدودة تيسر على الأمة حفظه واستظهاره وتسهل على سواد الأمة التحقق فيه وعرفانه، وذلك يحمي القرآن من أيدي المتلاعبين فيه بالزيادة أو النقص، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١).

الوجه الثاني:

إنه على فرض عدم علمنا بحكمة وفائدة هذا النوع من النسخ، فإن عدم العلم بالشيء لا يصلح حجة على العلم بعدم ذلك الشيء، وإلا فمتى كان الجهل طريقاً من طرق العلم؟ ثم إن الشأن في كل ما يصدر عن العليم الحكيم، أن يصدر لحكمة أو لفائدة، نؤمن بها وإن كنا لا نعلمها على التعيين.

ثانياً - ويناقدون على أدلتهم التي أقاموها للمنع من نسخ الحكم دون التلاوة بما يلي:

١ - يناقدون على دليلهم الأول المبني على أن رفع الحكم دون التلاوة يفضي إلى تعريض المكلفين لاعتقاد الجهل: بأن هذا مردود بأن المكلف لا يخلو: إما أن يكون مجتهداً، أو غير مجتهد.

فإن كان مجتهداً فلا بد من إحاطة علمه بالدليل الناسخ، فإذا نصب الله تعالى على النسخ دليلاً، فما عرض المكلفين لاعتقاد الجهل.

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

وإن كان غير مجتهد ففرضه في الأحكام تقليد المجتهدين لأنه ليس من أهل النظر.

٢ - ويناقشون على دليلهم الثاني المبني على إفضاء نسخ الحكم دون التلاوة إلى تجريد كلام الله تعالى من الفائدة: بأننا لا نسلم هذا اللزوم، بل الآية بعد نسخ حكمها دون تلاوتها تبقى مفيدة للإعجاز وتكون عبادة للناس تصح بها صلاتهم ويؤجرون على قراءة كل حرف منها، وفيها تذكير للناس بعظم منة الله تعالى عليهم الذي رفع عنهم هذا الحكم رحمة بهم ودفعاً للمشقة عنهم.

ويضاف إلى ذلك، أن الآية بعد نسخ حكمها لا تخلو غالباً من دعوة إلى عقيدة أو إرشاد إلى فضيلة، أو ترغيب في خير، ومثل ذلك لا ينسخ بنسخ الحكم، بل تبقى الآية مفيدة له^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

مما سبق تقريره وبيانه، يترجح لدي في هذه المسألة جواز نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة، وذلك لأن الحكم في كونه عبادة ليس تابعاً للتلاوة، وإنما التلاوة ذريعة إلى معرفة الحكم وَعَلِمَ عليه، وبعد أن عُرِفَ الحكم فهو أصل في نفسه.

وعليه فالحكم عبادة مستقلة، والتلاوة عبادة مستقلة، وكل عبادتين يجوز نسخ إحداهما دون الأخرى^(٢).

لا سيما وأن ذلك كله قد عاضده الوقوع الشرعي القاطع لكل شبهة.

(١) انظر المعتمد ٣٨٧/١، المستصفى ١٢٣/١ - ١٢٤، التمهيد ٣٦٨/٢، الوصول إلى الأصول

٣٠/٢ - ٣١، الإحكام ١٤٢/٣ - ١٤٣، شرح الكوكب المنير ٥٥٨/٣، مناهل العرفان

٢١٦/٢ - ٢١٩.

(٢) انظر الوصول إلى الأصول ٢٨/٢ - ٢٩.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

أتصور أن خلاف شواذ المعتزلة في هذه المسألة، وهي مسألة نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة، لا يترتب عليه أي فائدة عملية، إذ الدليل الشرعي قد دل بطريق لا يحتمل الشك على وقوع ذلك وجوازه، فمن أنكره فإنه جاهل مكابر، ولا تنهض على خلاف جاهل مكابر فائدة عملية، تعود حصيلتها بنفع على الفقه وأصوله.

وبانتهاء هذا المبحث ينتهي الباب الثالث، ويليه بمشيئة الله تعالى الباب الرابع الذي سأفصل الحديث فيه عما يتعلق بآراء المعتزلة في دلالات الألفاظ.



البَابُ الرَّابِعُ

آراء المعتزلة فيما يتعلق بدلالات الألفاظ

ويشتمل على ثلاثة فصول:

- ١ - الفصل الأول: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأمر.
- ٢ - الفصل الثاني: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالنهي.
- ٣ - الفصل الثالث: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالعموم والخصوص.

الفصل الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأمر

ويشتمل على تمهيد وستة مباحث:

- ١ - التمهيد: تعريف الأمر.
- ٢ - المبحث الأول: أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه ويحال بينه وبينه.
- ٣ - المبحث الثاني: أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يفعله.
- ٤ - المبحث الثالث: ورود الأمر من الله تعالى متعلقاً باختيار المأمور.
- ٥ - المبحث الرابع: ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها.
- ٦ - المبحث الخامس: تأييد الأمر إلى غير غاية.
- ٧ - المبحث السادس: هل الأمر بالشيء نهى عن ضده؟

التمهيد تعريف الأمر

(أ) تعريفه في اللغة:

الأمر في اللغة ضد النهي^(١).

وإذا كان النهي طلب الكف، فإن الأمر طلب الفعل.

(ب) تعريفه في الاصطلاح:

أما في الاصطلاح، فقد تباينت عبارات الأصوليين في تعريفه، وسأقتصر هنا على ذكر تعريفين فقط:

التعريف الأول:

تعريف الغزالي رحمه الله تعالى، حيث قال: (وَحَدُّ الأمر أنه: القول بالمقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به)^(٢).

التعريف الثاني:

تعريف أبي الخطاب رحمه الله تعالى، حيث قال: (الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)^(٣).

(١) انظر القاموس المحيط ٣٦٥/١، تاج العروس ١٧/٣.

(٢) المستصفى ٤١١/١.

(٣) التمهيد ١٢٤/١.

والذي أراه راجحاً من هذين التعريفين، هو التعريف الثاني، وذلك لأن التعريف الأول قد اعترض عليه بأنه يستلزم الدور، بمعنى أن كلا من الأمر والمأمور متوقف على الآخر، قال ابن قدامة رحمه الله تعالى بعد ذكره لهذا التعريف: (وهو فاسد، إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود، فيفضي إلى الدور)^(١).

شرح التعريف الراجح:

(استدعاء الفعل): الاستدعاء هو الطلب، وطلب الفعل يخرج النهي، لأنه طلب ترك.

(بالقول): يخرج استدعاء الفعل بالإشارة، فإن الإشارة لا تسمى قولاً.

(على وجه الاستعلاء): يخرج شيئين:

الأول: يخرج الأمر الصادر من الأمر إلى من يساويه في الرتبة.

الثاني: يخرج الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى. وذلك لأن الأمر الصادر من الأمر إلى من يساويه في الرتبة، لا يسمى أمراً على الحقيقة، وإنما يسمى (التماساً) وكذلك الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى، لا يسمى أمراً على الحقيقة، وإنما يسمى (دعاء)^(٢).

وإذا نظرنا إلى المعنى الاصطلاحي، وإلى المعنى اللغوي لتعريف الأمر، وجدنا بينهما ترابطاً وثيقاً، فإن طلب الفعل بالقول على وجه

(١) روضة الناظر ص ١٨٩.

(٢) انظر الإحكام ١٤٠/٢.

الاستعلاء، مضاف في حقيقته ومعناه للنهي، إذ هو طلب للترك لا للفعل.

(ج) تعريف الأمر عند المعتزلة:

أما المعتزلة فقد عرفوا الأمر مشترطين فيه الإرادة بالإضافة إلى الرتبة.

وفي ذلك يقول أبو الحسين البصري: (الأمر هو قول القائل «افعل»

مع الإرادة والرتبة)^(١).

□ □ □

(١) المعتمد ٥٥/١.

المبحث الأول
أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن
منه ويحال بينه وبينه
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
تحرير محل النزاع في هذه المسألة
إذا أمر الله تبارك وتعالى عباده بالفعل، وعلم أن فيهم من لا يمكن
منه لمانع من موت ونحوه، فلا يخلو الشأن من حالتين:
الحالة الأولى:
أن يعلم الله تعالى زوال المنع عن المكلف، بحيث يكون قادراً على
فعل المأمور به.
الحالة الثانية:

أن يعلم سبحانه عدم زوال المنع عنه.
فإن علم سبحانه وتعالى أن المنع يزول، دخل المكلف في الأمر
وصار من جملة المأمورين، وهذا مما لا نزاع فيه.

أما إن علم سبحانه وتعالى أن مَنَعَهُ لا يزول، فهو محل النزاع،
بمعنى: هل يدخل في الأمر، أو لا؟

وصورة هذه المسألة: أن يقول له: (إذا جاء الزوال فصل).

وهو يعلم أنه سيموت قبل الزوال.

أو يقول: (صم غداً).

فهل يكون هذا الأمر جائزاً، أو هو غير جائز؟^(١).

(١) انظر التمهيد ٢٦٣/١، المسودة ص ٥٣، جمع الجوامع بحاشية العطار ٢٨٥/١.

المطلب الثاني رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه، ويحال بينه وبينه^(١).

قال واصل بن عطاء: (الحمد لله العدل في قضائه، الجواد بعطائه، المتعالي عن كل مذموم، والعالم بكل خفي مكتوم، نهى عن القبيح ولم يقضه، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه)^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار: (يجب أن يكون تعالى آمراً ومريداً من المكلف الفعل قبل حال الفعل، كما يجب أن يمكنه من الفعل قبل حاله، ويعرفه حال الفعل قبل وقته)^(٣).

واستدلوا لذلك فقالوا: إن الله تعالى إذا علم من حال المكلف أنه سيحال بينه وبين ما أمر به، ولا يمكن من فعله، فإن فعله يستحيل وقوعه منه، وما يستحيل وقوعه لم يحسن الأمر به، فيكون التكليف به قبيحاً، لأنه تكليف بما لا يطاق)^(٤).

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إنه تعالى لو لم يعلم أن المكلف متمكن بالعلوم والقدرة وغيرهما، لكان عالماً من حال المكلف أنه غير قادر ولا متمكن بسائر وجوه التمكين، فكان يقبح التكليف، كما يقبح

(١) انظر المغني ٥٩/١٧، ١٢٦، المعتمد ١٣٩/١، العدة ٣٩٣/٢، التمهيد ٢٦٣/١، الإحكام ١٥٥/١، المحصول ٤٦٣/٢/١، روضة الناظر ص ٢١٤، البلبيل ص ٩٤، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٩، شرح الكوكب المنير ٤٩٦/١.

(٢) النية والأمل ص ٣٦.

(٣) المغني ٣٠١/١١.

(٤) انظر شرح العمدة نهاية ورقة ٥٦، المعتمد ١٦٥/١، العدة ٣٩٣/٢، المحصول ٤٦٣/٢/١، روضة الناظر ص ٢١٤.

من الواحد منا أن يأمر الغير بما يعلمه غير مطيق له ومتمكن من إيجاده^(١).
وقال أبو الحسين البصري: (. . .) ولأنه إن لم يكن المكلف متمكناً
من الأمور التي ذكرناها في الوقت الذي يحتاج إليه الفعل، كان قد كلفه ما
لا يطيقه^(٢).

(١) المغني ٤٠٦/١١ - ٤٠٧.

(٢) المعتمد ١٦٦/١.

المطلب الثالث ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه، ويحال بينه وبينه.

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (إن أمر الله العبد بما يعلم أنه سيحال بينه وبينه جائز)^(١).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (وجوز الأمر من الله سبحانه لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله)^(٢).

وقال الطوفي رحمه الله تعالى: (الأمر بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه صحيح عندنا)^(٣).

وقال ابن عبد الشكور الحنفي رحمه الله تعالى: (إذا علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، هل يصح التكليف به؟ قال الجمهور: يصح)^(٤).

واستدل الجمهور على ذلك بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن المقصود من الأمر حصول طاعة المأمور، وطاعة المأمور تكون تارة بالفعل، وتارة باعتقاد وجوب أمر الأمر والعزم على فعل ما أمره به متى قدر، فإذا لم يُمنع المكلف من الفعل وجدت طاعته بأن يفعل وإن مُنِعَ

(١) الغلة ٣٩٢/٢.

(٢) روضة الناظر ص ٢١٤.

(٣) البلبيل ص ٩٤.

(٤) مسلم الثبوت ١٥١/١.

من الفعل وجدت طاعته بأن يعتقد الوجوب والعزم على الفعل، فقد حصل من الممنوع مقصود الأمر، فدخل في الأمر كالفاعل لما أمر به.

الدليل الثاني:

قالوا: لو رفع المنع التكليف، لكان من منع غيره من الصلاة، قد أحسن إليه، لأنه قد أسقط عنه تكليفه من غير توجه ذم إليه.

الدليل الثالث:

قالوا: لو أسقط المنع التكليف لما علم الواحد منا أنه مكلف بالصلاة قبل تشاغله بها، وذلك يسقط عنه وجوب أخذ الأُهبة لها^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، صح أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه، ويحال بينه وبينه.

(١) انظر العدة ٣٩٢/٢ وما بعدها، المستصفى ٩١/١، التمهيد ٢٦٤/١، وما بعدها، الإحكام ١٥٥/١، المحصول ٤٦٤/٢/١، روضة الناظر ص ٢١٤ وما بعدها، شرح الكوكب المنير ٤٩٧/١.

المطلب الرابع
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني على أن الأمر الصادر من الله سبحانه وتعالى، يجب أن يكون من شروطه تمكين المكلف من امتثاله، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إن الأمر إذا صدر عنه جل وعز، فلا بد فيه من شروط، منها: تمكين المكلف، والعلم بأنه سيمكّنه)^(١).

وقال أبو الحسين البصري: (وأما الشروط الراجعة إلى المأمور فضربان، أحدهما يرجع إلى تمكّنه، والآخر يرجع إلى دواعيه.

أما الراجع إلى تمكّنه، فإن يكون متمكناً من الفعل بحصول جميع ما يحتاج الفعل إليه في الوقت الذي يحتاج الفعل أن يوجد فيه)^(٢).

ومبني أيضاً على أصلهم في وجوب الحكمة في أفعال الله تبارك وتعالى، وعلى اشتراط الإرادة في الأمر.

ولما كان الحكيم لا يأمر بالشيء إلا وهو يريد حصوله، قبح منه سبحانه أن يأمر المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه، ويحال بينه وبينه، إذ هو مجرد عن الفائدة، فيكون ضرباً من ضروب العبث.

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدلوا به على المنع من ذلك، يناقشون عليه

من وجهين:

(١) المغني ١٧/١٢٦.

(٢) المعتمد ١/١٦٥.

الوجه الأول:

إن المراد بالأمر طاعة المأمور، وطاعته تحصل بالفعل، أو باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل، فإذا لم يُمنع المكلف فطاعته إنما تكون بالفعل، وإن منع فطاعته تكون باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل، وبذلك يحصل المقصود من الأمر في كلا الحالتين.

الوجه الثاني:

إن الأمر مع عدم التمكن منه لا يخلو من فوائد، منها: إظهار أمره تعالى بذلك، وإقرار المأمور بوجوب طاعته إن بقي، ولاعتقاده أن في أمره بذلك استصلاحاً له في غير ذلك الفعل، وتوطئة النفس على الطاعة في جميع ما يأمره به، وليعرضه بذلك لثواب العزم على طاعته^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، صح التكليف به مع عدم التمكن منه.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

مما سبق بيانه، يترجح لدي في هذه المسألة قول الجمهور بجواز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم سبحانه أنه لا يمكن من فعله، لأنه تكليف مفيد، فيصح، كما لو وجد شرط وقوعه.

وبيان فائدته: عزم المكلف على الامتثال فيطيع ويثاب، أو الامتناع فيعصي ويستحق العقاب^(٢).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

ينبغي على خلاف المعتزلة في هذه المسألة عدة أمور، منها:

١ - هل يصح الدخول في العبادة بنية الفرض؟

(١) انظر العدة ٣/٣٩٥، التمهيد ١/٢٦٧، الإحكام ١/١٥٦، البلبل ص ٩٤.

(٢) انظر البلبل ص ٩٤.

فعند الجمهور: يصح الدخول في العبادة بنية الفرض، وإن حيل بينه وبين ذلك، إذ ليس من شرط الأمر الإرادة.

وعند المعتزلة: إنما يصح ذلك بدليل آخر، وهو ثبوت أماره بقائه سالماً إلى وقتها.

٢ - هل العبد مكلف بصوم رمضان في كل سنة؟

فعند الجمهور: إن العبد مكلف بصوم رمضان في كل سنة، مع جواز موته قبله.

وعند المعتزلة: إنما يكلف بذلك لثبوت أماره بقائه سالماً إلى وقته.

٣ - هل تجب الكفارة على من أفسد صوم رمضان بالجماع، ثم مات أو جنَّ بعد ذلك؟

فعند الجمهور: نعم، تجب عليه الكفارة.

وعند المعتزلة: لا تجب.

٤ - هل يجب على المرأة الشروع في صوم علم الله تعالى أنها تحيض فيه؟

فعند الجمهور: نعم يجب عليها الشروع فيه.

وعند المعتزلة: لا يجب^(١).

□ □ □

(١) انظر العدة ٣٩٢/٢ - ٣٩٣، الإحكام ١٥٧/١، البلبل ص ٩٤.

المبحث الثاني
أمرُ الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يفعله^(١)
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم منه أنه لا يفعله^(٢).

قال القاضي عبد الجبار: (لا يجوز أن يريد بالخطاب من يعلم أنه يمنع منه في حال المنع، كما لا يجوز أن يريد بالخطاب العاجز ومن يجري

(١) الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها:
أن المسألة السابقة فيمن حيل بينه وبين الفعل بموت، أو جنون، ونحو ذلك، بمعنى أنه قد فقد شروط التكليف، فيكون خارجاً من دائرة المكلفين.
أما هذه المسألة فهي فيمن تكون شروط التكليف فيه متوافرة، لكنه أثر ترك امتثال الأمر عناداً واستكباراً، كالكافر الذي أصر على الكفر بعد أن تبين له وجه الحق.
فالأول منع مع سلب القدرة. والثاني منع مع وجودها.

(٢) انظر المغني ٣٩١/١١، وكذلك ١١٨/١٧، متشابه القرآن ص ٧١٥، المعتمد ١٣٩/١، العدة ٣٩٥/٢، المسودة ص ٥٤.

مجراه لأن حال التكليف في أنه يزول بالمنع كحاله في أنه يزول بالعجز^(١).

وقال أبو الحسين البصري: (ذهب شيوخوا رحمهم الله إلى أن الله عزوجل لم يعن بالأمر من يعلم أنه يمنع من الفعل)^(٢).
واستدلوا لذلك بدليلين:

الدليل الأول:

قالوا: إن تكليف الله تعالى العبد وهو يعلم منه أنه لا يفعله، قبيح لعدم تخلية العبد بينه وبين ما كُلف.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن من شرط المكلف: أن يكون مُخْلِىً بينه وبين فعل ما كُلف، ومتى كان هناك مَنَعٌ زالت التخلية وتعذر الفعل لأجله، فالتكليف قبيح)^(٣).

الدليل الثاني:

قالوا: إن أمر الله تعالى المكلف بما يعلم منه أنه لا يفعله عبث، لخلوه من الفائدة والغرض.

وفي ذلك يقول أبو الحسين البصري: (دليلنا: هو أنه قال لنا: «افعلوه» وأراد منا، أو كان لنا فيه غرض مع فقد المنع، ولم يرده مع وجوده، لأنه لو أراد في الحالين، لكان قد كلف إيقاع الفعل مع وجود المنع، وَلَمَّا كان قد أراد بشرط زوال المنع، فإذا علم الله سبحانه أن المنع يحصل لا محالة، فقد علم الحالة التي لا غرض له في إيقاع الفعل فيها، فلم يجز أن يريده فيها)^(٤).

(٢) المعتمد ١/١٣٩.

(٤) المعتمد ١/١٣٩.

(١) المغني ١٧/١١٨.

(٣) المغني ١١/٣٩١.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يفعله.

وأقوالهم في ذلك مشهورة، كما تبين في المسألة السابقة، لأنهم إذا كانوا يجيزون أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم عدم تمكنه منه، فإنهم يجيزون أمره للمكلف بما يعلم أنه لا يفعله، إذ حاصل المسألتين واحد. واستدلوا لذلك بثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

قالوا: إن الله تبارك وتعالى أمر إبليس بالسجود لآدم عليه السلام، مع علمه أنه لا يفعله.

الدليل الثاني:

قالوا: إن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان مع علمه أنهم لا يؤمنون.

الدليل الثالث:

قالوا: إن أمره تعالى مع علمه أن المأمور لا يفعله، كأمره إياه مع علمه أنه يحال بينه وبين الفعل، وقد بينا فيما تقدم جوازه^(١).

(١) انظر العدد ٣٩٥/٢ - ٣٩٦، المسودة ص ٥٤.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني على ما بنيت عليه المسألة السابقة، وهو وجوب الحكمة في أفعال الله تبارك وتعالى، واشتراط الإرادة للأمر.

ولذلك فإنهم منعوا أن يأمر الله تبارك وتعالى المكلف الذي علم منه أنه لا يفعله، لكونه يتنافى في زعمهم مع الإرادة والحكمة.

وما استدلوا به على المنع من ذلك، يناقشون عليه بما يلي:

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول:

بأننا لا نسلم لكم أنه يقبح الأمر من الله تعالى إلى من يعلم منه أنه لا يفعله، إذ منشأ هذا القبح عندكم خلو هذا الأمر من مصلحة على حسب ظنكم.

ونحن نقول: إن هذا الأمر لم يخلُ من مصلحة، بل مصلحته متحققة ظاهرة، وهي الابتلاء والاختبار، وتوطين نفس المكلف على الاستعداد التام للقيام بالتكاليف الشرعية.

ولهذا فإنه لا يقبح من السيد أن يأمر عبده بفعل شيء في الغد، لا لقصد الإتيان بما أمره به، أو الانتهاء عما نهاه عنه، وإنما لاستصلاحه باستعداده في الحال للقيام بأمر سيده واشتغاله بذلك عن معاصيه، أو امتحانه بما يظهر عليه من أمارات البش والكرهية حتى يشبهه على هذا ويعاقبه على هذا.

وإذا كان ذلك غير قبيح، فكيف يكون قبيحاً في حق الله تبارك وتعالى؟

ثانياً - ويناقشون على دليلهم الثاني، من وجهين:

الوجه الأول:

ليس من شرط الأمر إرادة المأمور به ولا إيقاعه، وإنما من شرط الأمر الرتبة والاستعلاء ووقوع طاعة المأمور على حسب تمكنه من الفعل، أو الاعتقاد والعزم.

الوجه الثاني:

إن الله تعالى لم يرد من الممنوع إيقاع الفعل، وإنما أراد إيقاع الاعتقاد والعزم، فلم يلزم ما ذكرتم على وجه^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

يترجح لدي في هذه المسألة ما ترجح لدي في المسألة التي قبلها، وهو جواز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم منه أنه لا يفعله، لأنه أمر صحيح، وذلك لأن «فائدة الأمر تنشأ من نفس الأمر، لا من الفعل المأمور به، فيحصل اعتقاد الوجوب والعزم على الطاعة، ويكون سببه الامتحان والابتلاء»^(٢).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

مما ينبغي على الخلاف في هذه المسألة: هل يصح أن يأمر الله تعالى الكافر بالصلاة بشرط الإيمان؟

فعند الجمهور: يصح أن يكلف الله تعالى الكافر بالصلاة بشرط أن

(١) انظر التمهيد ٢٦٦/١ - ٢٦٧، الإحكام ١٥٦/١، المحصول ٤٦٤/٢/١ - ٤٦٥، البلب

ص ٩٤، المسودة ص ٥٣.

(٢) انظر المسودة ص ٥٣.

يؤمن، مع علمه أنه لا يؤمن، ولهذا يعاقبه على ترك الصلاة، كما يعاقبه على الكفر.

وعند المعتزلة: التكليف إنما يكون بالإيمان والصلاة جميعاً، ولم يكلفه الصلاة مضامّة للكفر، فلم يدخل الشرط عندهم في التكليف، وإنما دخل الشرط في فعله، لأنه قيل له: «افعلهما» فإذا لم يفعلهما فقد أحلّ بمصلحتين، فاستحق العقاب على الإخلال بهما^(١).

□ □ □

(١) انظر العدة ٣٩٢/٢ - ٣٩٣، التمهيد ٢٦٤/١ - ٢٦٥.

المبحث الثالث
ورود الأمر من الله تعالى متعلقاً باختيار المأمور
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
يرى المعتزلة أنه لا يجوز أن يرد الأمر من الله تعالى متعلقاً باختيار المأمور^(١).

واستدلوا لذلك، فقالوا: إنه لا طريق لنا إلى معرفة ما هو مصلحة لنا فنختاره، فلم نأمن أن تكون المصلحة في غير ما نختاره، فلا يجوز أن يكون ذلك موكولاً إلى اختيارنا^(٢).

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (إن الشرائع إنما يُتَعَبَّدُ الله بها لكونها مصالح، والإنسان قد يختار الصلاح، وقد يختار الفساد، فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره، لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً)^(٣).

(١) انظر المغني ١٧/١٢٣، العدة ٢/٣٩٦، المسودة ص ٥٤.

(٢) انظر العدة ٢/٣٩٦.

(٣) المعتمد ٢/٣٢٩.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز أن يرد الأمر من الله تعالى متعلقاً باختيار المأمور.

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى: (يجوز أن يرد الأمر من الله تعالى متعلقاً باختيار المأمور)^(١).

وقال ابن عقيل^(٢) رحمه الله تعالى: (يجوز أن يرد الأمر من الله تعالى متعلقاً على اختيار المكلف بفعل أو بترك مفوضاً إلى اختياره)^(٣).

وقال المرداوي رحمه الله تعالى: (ويصح تعليق أمر باختيار مكلف في وجوب وعدمه)^(٤).

وكل من أجاز الكفارة على طريق التخيير، أجاز هذه المسألة.

واستدل الجمهور على جواز ذلك بدليلين:

الدليل الأول:

قالوا: إن الله سبحانه وتعالى ندب لنا في شريعته المطهرة عدة أحكام، وفوض لنا الاختيار في ذلك بين الفعل والترك، والمندوب مأمور به، ولو لم يصح في الأمر ذلك لما علقه باختيارنا.

(١) العدة ٢/٣٩٦ - ٣٩٧.

(٢) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الظفري، انتهت إليه الرئاسة في الأصول والفروع، ولد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة. (انظر مناقب الإمام أحمد ص ٦٣٤، المنهج الأحمد ٢/٢١٥، الفتح المبين ١٢/٢).

(٣) انظر المسودة ص ٥٤، شرح الكوكب المنير ١/٤٩٨.

(٤) شرح الكوكب المنير ١/٤٩٨.

الدليل الثاني:

قالوا: إن الله تعالى أوجب علينا إتمام الصلاة في الحضر، وأرخص لنا القصر في السفر وعلق ذلك باختيارنا، وهكذا القول في اختيار واحد من الأشياء الثلاثة في كفارة اليمين.

وإذا كان الأمر كذلك، لم يمتنع أن يرد التكليف معقوداً باختيار المكلف^(١).

(١) انظر العدة ٣٩٦/٢ - ٣٩٧، المسودة ص ٥٤، شرح الكوكب المنير ٤٩٨/١.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني عندهم على أصلهم في وجوب
رعاية الأصلح على الله تبارك وتعالى.

ولما كان المكلف جاهلاً بمصلحة نفسه، لم يجز أن يعلق الله
سبحانه وتعالى الأمر على اختيار المأمور، لاحتمال أن يختار ما لا مصلحة
له فيه.

وانطلاقاً من هذا الأصل المتفق عليه عندهم، أقاموا دليلهم على
المنع من تعليق الأمر باختيار المأمور.

وهم يناقشون على دليلهم في هذه المسألة من وجهين:

الوجه الأول:

إنه ليس من شرط صحة الأمر أن يقع على وجه المصلحة لنا، فقد
يجوز أن يأمر بما لنا فيه مصلحة، وبما لا مصلحة لنا فيه، فلا يجب
على الله تعالى أن يراعي الأصلح لعباده.

وكون أوامره سبحانه وتعالى لا تخلو من مصلحة للعباد، فإنما هذا
تفضل منه عليهم وإحسان منه إليهم.

الوجه الثاني:

إن ما ذكرتموه يبطل برخصة القصر، والكفارة على طريق التخيير، فإن

الأمر فيهما معلق باختيار المكلف^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

من خلال العرض السابق، يترجح لدي في هذه المسألة مذهب الجمهور، وهو جواز أن يرد الأمر من الله جل وعلا معلقاً باختيار المأمور، لوقوع ذلك شرعاً في بعض الأحكام، ولأن الأمر على هذا الوجه لا يخلو من مصلحة في حالة تسليمنا بقاعدة الاستصلاح، فإن الأمر بهذه الصفة يقتضي التيسير على المأمورين ورفع الحرج عنهم باختيارهم ما يناسب قدراتهم ويتلاءم مع إمكاناتهم، كما هو الحال بالنسبة لرخصة القصر في السفر، وكما هو الحال في اختيار واحدة لا بعينها من خصال الكفارة.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

لا تنهض بخلاف المعتزلة في هذه المسألة فائدة فقهية تذكر بعد أن ثبت بالدليل الشرعي أن الله تعالى أوكل إلى المكلف الاختيار في بعض الأحكام الشرعية، كما خيره في السفر بين إتمام الصلاة وقصرها، وبين الصيام والإفطار.

أما بالنسبة لأصول الفقه، فتظهر ثمرة هذا الخلاف في مسألة تفويض الله تعالى للمكلف أن يحكم باختياره، كأن يقول له: «احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب». هل يجوز ذلك، أو لا يجوز؟

وسيأتي تفصيل هذه المسألة في موضعها من باب الاجتهاد والتقليد.



(١) انظر العدة ٣٩٦/٢ - ٣٩٧.

المبحث الرابع ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى بعض المعتزلة أنه لا يجوز ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها^(١).

واستدلوا لذلك فقالوا: إنه تعالى لو أعلمه بذلك، لكان قد علم أنه سيبقى إلى وقت الفعل لا محالة، ولو جاز ذلك لكان إغراء له بالمعاصي، لأنه يتكل على التوبة منها^(٢).

(١) انظر العدد ٤٠٣/٢، المسودة ص ٥٧.

(٢) انظر العدد ٤٠٣/٢ - ٤٠٤.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي هؤلاء النفر من المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها، كما صرح بذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: (يجوز ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها، فإذا أمر الله عبده بعبادة في وقت مستقبل، جاز أن يعلمه بذلك قبل مجيء الوقت)^(١).

واستدلوا لذلك بثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

قالوا: إن إعلام الله تعالى المكلف بالعبادة قبل مجيء وقتها، لا يفضي إلى الأمر بالمحال، فكان جائزاً.

الدليل الثاني:

قالوا: إذا جاز تعليق الأمر بوقت وزمان مطلق، جاز تعليقه بوقت معلوم، كالطلاق والوكالة، فلما جاز تعليق الطلاق والوكالة بزمان مستقبل، صح بوقت معين، فكذلك هاهنا.

الدليل الثالث:

قالوا: إن تعليق الأمر بوقت معين أكد من الإطلاق.

يدل على هذا: أنه لو أمر عبده بفعل شيء في وقت غير معين، لم يحسن تأديبه على تأخيره، ولو علقه بوقت معين فأخره عنه، حسن تأديبه وتوبيخه^(٢).

(١) العدة ٤٠٣/٢.

(٢) انظر العدة ٤٠٣/٢ - ٤٠٤.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

رأي هؤلاء البعضية من المعتزلة في هذه المسألة، مبني عندهم على الأصل الأساسي الذي يدينون به، وهو وجوب رعاية الصلاح والأصلح على الله تبارك وتعالى فيما يتعلق بشؤون عباده.

ولما كان الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها، يتنافى مع مصلحة المكلفين في زعمهم، فإنهم ذهبوا إلى المنع من جوازه تحقيقاً للمصلحة ودفعاً للمفسدة.

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدلوا به على المنع من جواز ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها، يناقشون عليه من وجهين:

الوجه الأول:

إن ما ذكرتموه مبني على رعاية المصلحة، والله تعالى لا يجب عليه شيء من أمور عباده إلا ما أوجبه على نفسه، فله سبحانه أن يأمرهم بما فيه مصلحتهم، وبما لا مصلحة لهم فيه.

الوجه الثاني:

لا نسلم لكم أن الأمر بذلك يفضي إلى المفسدة، فليس في إعلانه بوجوب العبادة عليه قبل وقتها ما يكون إغراء له بالمعاصي اتكالاً منه على التوبة منها، لأنه لا يعلم أنه سيقى إلى وقت الفعل، على أن هذا لا يمنع

من إعلامه بالوقت، كما لم يمنع من صحة التوبة، وإن أفضى إلى ما ذكرتم^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

يترجح لدي في هذه المسألة مذهب الجمهور، وهو جواز ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها، إذ أن إعلامه بذلك لا يفضي إلى الأمر بالمحال، ولا يتنافى ذلك مع مصلحة المكلف، بل ربما تكون مصلحته في هذا الإعلام أبلغ بحيث يوطن نفسه ويهيئها لمباشرة العبادة إذا حان وقتها.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

يظهر لي أن الخلاف في هذه المسألة عري عن الفائدة، وذلك لأن هذه المسألة من المباحث الكلامية التي لا طائل من ورائها في الفقه وأصوله.



(١) انظر العدد ٢/٤٠٣ - ٤٠٤.

المبحث الخامس تأييد الأمر إلى غير غاية^(١)

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة أنه لا يجوز تأييد الأمر إلى غير غاية^(٢).

ولهذا قالوا: (متى ورد اللفظ بذلك لم يقتض الدوام، وإنما هو حث على التمسك بالفعل)^(٣).

واستدلوا لذلك بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن الغرض بالتكليف تعريض المكلف للمنزلة العالية التي لا

(١) صورة ذلك: أن يقول: «صلوا ما بقيتم أبدأ، وصوموا رمضان، ما حييت أبدأ».

فيقتضي ذلك الدوام مع بقاء التكليف. (انظر المسودة ص ٥٥).

(٢) انظر المغني ٥١٦/١١، ٥٢٠، المعتمد ٣٨٢/١، العدد ٣٩٨/٢، المسودة ص ٥٥، ٨٠،

المختصر في أصول الفقه ص ١٠٣، شرح الكوكب المنير ٥٥١/٣.

(٣) انظر العدد ٣٩٨/٢.

تُنال إلا به، وذلك يقتضي انقطاعه، لأنه لو دام لم تؤل الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة المُلْتَمَسَة، وذلك يوجب قبح التكليف.

الدليل الثاني:

قالوا: إن إدامة التكليف يفضي إلى جعل المكلف ملجأ إلى فعل الطاعة التي استحق بها ذلك الثواب، وذلك يزيل التكليف.

يبين ذلك: أن من شاهد مثل نعيم أهل الجنة، ثم قيل له: إن أدمت الصلاة أعطيت ما شاهدت. فلا بد من أن يصير ملجأ إلى فعل الصلاة ليجتلب بها هذه المنافع الحاضرة، وذلك يؤدي إلى ألا يستحق ذلك الثواب بهذه الصلاة.

الدليل الثالث:

قالوا: إن العادة في لفظ التأييد المستعمل في الأمر المبالغة لا الدوام، ألا تراه هو المفهوم من قول القائل لغيره: «لازم فلاناً أبداً أو احبسه أبداً» أو «امض إلى السوق أبداً»؟^(١).

(١) انظر المغني ٥١٦/١١، ٥٢٠، المعتمد ٣٨٢/١.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين والفقهاء المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أنه يجوز تأييد الأمر إلى غير غاية، ويؤيد ذلك ما صرح به ابن عقيل رحمه الله تعالى، بحيث قال: (يجوز تأييد التكليف إلى غير غاية، عند الفقهاء والأشاعرة من الأصوليين)^(١).

واستدلوا لذلك، بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن تأييد الأمر إلى غير غاية ليس تكليفاً بمحال، فكان جائزاً.

الدليل الثاني:

قالوا: إنه تصرف في الملك، فجاز كتصرف أحدنا في ملكه.

الدليل الثالث:

قالوا: إنه لو قال: «صلوا أبداً»، فإنه مصلحة لكم ما بقيتم «لكان ذلك مقتضياً للتأييد، فكذلك إذا أطلق.

الدليل الرابع:

قالوا: إن لفظة التأييد موضوعة في اللغة لدوام الفعل دون انقطاعه، فلم يجز إطلاق لفظ التأييد على ما لا يجب دوامه، لأنه يصير وجود هذا اللفظ كعدمه^(٢).

(١) المسودة ص ٥٥، ٨٠.

(٢) انظر العدة ٣٩٨/٢ - ٤٠٠.

المطلب الثالث دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

رأي المعتزلة في هذه المسألة مبني على وجوب رعاية الأصلح، وعلى وجوب إثابة الله تعالى للمكلف على امتثاله المأمور به، وهم (لا) يمنعون الدوام في الدنيا، وإنما يمنعون الدوام مطلقاً، ويقولون: لا بد من دار ثواب غير دار التكليف وجوباً على الله، فيكون قوله أبداً مجازاً^(١).

وإذا علم ذلك، فإنهم يناقشون على أدلتهم التي ساقوها للمنع من تأييد الأمر إلى غير غاية، بما يلي:

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول:

بأن العبد لا يستحق على الله تعالى شيئاً، كما يكون للمخلوق على المخلوق، فإن الله تعالى هو المنعم المتفضل على عباده بكل خير، بل إن أقل نعمة من نعمه عليهم يستحق بها عليهم، أن يعبدوه، فلا يجب عليه الثواب، ولو كان الثواب عليه واجباً لما استحق الثناء والشكر والحمد، ولما أجمعنا على أنه مستحق لكل ذلك، دل على أنه لا يجب عليه من أمور خلقه شيء إلا ما أوجبه هو على نفسه من باب التفضل والإحسان، لا من باب المعاوضة والاستحقاق، وإذا كان الحال كذلك، لم يقبح منه سبحانه التكليف أبداً إلى غير غاية.

(١) انظر المسودة ص ٥٥.

ثانياً - ويناقشون على دليلهم الثاني:

بأننا قد بينا أن الثواب غير مستحق على الله تعالى لعباده، وإنما يثيبهم على طاعتهم له تفضلاً منه وإحساناً.

ثم لا نسلم أن دوام التكليف يجعل المكلف ملجأ إلى فعل ما كلف به، وإنما المكلف إذا كان مؤمناً حقاً فإنه يؤدي ما أمره الله به ويجتنب ما نهاه عنه، بصدر منشرح ونفس راضية مطمئنة، ويستقيم على ذلك حتى يأتيه الأجل لقوله سبحانه: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (١).

وهو إنما كلف القيام بأوامر الله تعالى ما دامت شروط التكليف متوافرة فيه، ولم يكلف باستمرار الثواب وانقطاعه، فليس ذلك إليه بل لله وحده.

ثالثاً - ويناقشون على دليلهم الثالث، من وجهين:

الوجه الأول:

إن الأمر إنما يتعلق بمأمور مكلف، وهو إنما يكون بهذه الصفة ما دام في دار التكليف، فإذا خرج من كونه مكلفاً بالموت مثلاً، لم يبق عليه حكم الأمر، فإذا كان كذلك كانت حقيقة «التأيد» ثابتة مع بقاء الأمر، فلا يكون سقوط الأمر دلالة على سقوط حقيقة التأيد عند الاستعمال.

الوجه الثاني:

إن كون العادة في لفظ التأيد المستعمل في الأمر هي المبالغة لا الدوام، لا يدل على انتفاء حقيقة التأيد، وذلك لأن دلالة الحال اقترنت بالأمر فصار كأنه قال: «لازم الغريم والمعلم ما لم تستوف الدين، وما لم تتعلم منه».

وهكذا أوامر الله تعالى يكون ذلك تقديرها، كأنه قال: «افعلوا ما

(١) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

أمرتكم به ما دمتم مكلفين^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

مما سبق بيانه ومناقشته، يترجح لدي في هذه المسألة جواز تأييد الأمر إلى غير غاية، وذلك لأن الأصل في أوامر الله تبارك وتعالى وأوامر رسوله ﷺ، وجوب امتثالها على المكلف ما دام حياً قادراً على إنفاذ ما كُلف به، فإذا مات انقطع عنه التكليف، وأُثيب على امتثاله في الدار الآخرة، لأن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً، كما قال سبحانه:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَءَلِيمٌ ذِكْرٌ﴾^(٢).

وكما قال سبحانه: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنُفٍّ﴾^(٣).

وانقطاع التكليف عنه بمجرد الموت لا يدل على انتفاء حقيقة التأييد في الأمر من جهة الاستعمال، إذ حقيقة التكليف بالأوامر إنما هي في الدنيا لا في الآخرة، لما تقرر أن الدنيا دار عمل، والآخرة دار حساب.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

أرى أن الخلاف في هذه المسألة لا حاصل له من جهة الفائدة العملية، فهو خلاف في عبارة وليس في معنى، وذلك لأن المعتزلة الذين قالوا بأن لفظ التأييد المستعمل في الأمر مجاز لا حقيقة، نظروا إلى أن هذه العبادات إنما كان التكليف بها حسناً لما يترتب عليها من استحقاق الثواب، وإذا ثبت أنه لا بد لها من الانقطاع بالموت، فدوامها يقطع الثواب، وحينئذ تنتفي الحقيقة في هذا الاستعمال، ويكون المراد من لفظ التأييد المبالغة

(١) انظر العدة ٣٩٨/٢ - ٤٠٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩٥.

في الحث على التمسك بالفعل.

والجمهور الذين قالوا بأن لفظ التأييد المستعمل في الأمر حقيقة لا مجاز، نظروا إلى أن مجال تطبيق هذه الأوامر إنما هو الدنيا لا الآخرة، فإذا استصحب المكلف الالتزام بفعل المأمور به إلى حين موته، كان ذلك منه مداومة على الفعل أبد حياته، وهذه هي حقيقة التأييد.

□ □ □

المبحث السادس هل الأمر بالشيء نهى عن ضده؟

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى قدماء مشايخ المعتزلة أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده^(١).
واستدلوا لذلك بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن القول بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، يفضي إلى أن يسمى الأمر نهياً على الحقيقة، وهذا باطل، لأن أهل اللغة فصلوا بين الأمر والنهي في الاسم، وسموا هذا «أمراً» وسموا هذا «نهيّاً»، ولم يستعملوا اسم النهي في الأمر، فلا يجوز أن يكون لفظ أحدهما مقتضياً للآخر.

الدليل الثاني:

قالوا: إن النهي عن الشيء لا يكون أمراً بضده، فكذلك الأمر

(١) انظر المعتمد ٩٧/١، التبصرة ص ٩٠، التمهيد ٣٢٩/١، الإحكام ١٧١/٢، الجبل ص ٨٨، إرشاد الفحول ص ١٠٢.

بالشيء لا يكون نهياً عن ضده.

الدليل الثالث:

قالوا: الأمر والنهي متضادان، كتضاد العلم والجهل، وإذا كان العلم
بالشيء لا يكون جهلاً بضده، فكذلك الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن
ضده^(١).

(١) انظر المعتمد ٩٧/١، التبصرة ص ٩١، التمهيد ٣٣٣/١ - ٣٣٤.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أن الأمر بالشيء المعين نهى عن ضده من طريق المعنى، لا من طريق اللفظ. قال الشيرازي رحمه الله تعالى: (الأمر بالشيء نهى عن ضده من طريق المعنى)^(١).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (الأمر بالشيء نهى عن ضده من طريق المعنى، سواء كان له ضد واحد أو أضداد)^(٢).

وقال التلمساني رحمه الله تعالى: (فجمهور الأصوليين والفقهاء على أن الأمر بالشيء نهى عن ضده)^(٣).

وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: (ذهب الجمهور من أهل الأصول، ومن الحنفية، والشافعية، والمحدثين، إلى أن الشيء المعين إذا أمر به، كان ذلك الأمر به نهياً عن الشيء المعين المضاد له، سواء كان الضد واحداً كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهياً عن الكفر، وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهياً عن السكون، أو كان الضد متعدداً، كما إذا أمره بالقيام فإنه يكون نهياً عن القعود، والاضطجاع، والسجود، وغير ذلك)^(٤).

واستدلوا على أن الأمر بالشيء المعين نهى عن ضده المعين من طريق المعنى، بالأدلة التالية:

(١) التبصرة ص ٨٩.

(٢) التمهيد ٣٢٩/١.

(٣) مفتاح الوصول ص ٣٤.

(٤) إرشاد الفحول ص ١٠٢.

الدليل الأول:

قالوا: إنه لا يمكن المأمور فعل المأمور به إلا بترك الضد، فوجب أن يكون الأمر متضمناً للنهي عن ضده.

ألا ترى أنه لما لم يمكنه فعل الصلاة إلا بما يتوصل به إليها، كالطهارة، واستقبال القبلة، واستقاء الماء، وغير ذلك، كان الأمر بالصلاة متضمناً للأمر بكل ما يتوصل به إليها، كذلك هاهنا.

الدليل الثاني:

قالوا: إن الأمر بالشيء عند المعتزلة يقتضي إرادة المأمور به وحسنه وإرادة الشيء وحسنه يقتضي كراهية ضده وقبحه، وذلك يقتضي تحريمه، فيجب أن يكون الأمر بالشيء تحريماً لضده.

الدليل الثالث:

قالوا: إن السيد إذا قال لعبده: «قم» فقعد، استحق الذم والتوبيخ، ولو لم يكن الأمر بالقيام اقتضى النهي عن ضده، لما جاز لومه وتوبيخه على القعود.

الدليل الرابع:

قالوا: لو لم يقتض الأمر بالشيء النهي عن ضده، لجاز ورود الأمر بضده، وفي ذلك تناقض، لأن الأمر بالشيء يقتضي إيجابه، والأمر بضده يقتضي ترك فعله، وترك فعله يقتضي إسقاطه، وهذا محال لا يجوز^(١).

(١) انظر التبصرة ص ٩٠ - ٩١، التمهيد ١/ ٣٣٠ - ٣٣٢، الإحكام ٢/ ١٧٢، مفتاح الوصول ص ٣٤.

المطلب الثالث
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (تنازع الناس في الأمر بالشيء، هل يكون أمراً بلوازمه، وهل يكون نهياً عن ضده؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع لوازمه وترك ضده.

ومنشأ النزاع: أن الأمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم، ولا ترك الضد، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده.

وهذه المسألة هي الملقبة بأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(١).

ورأي المعتزلة هنا المتمثل في عدم كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده، مبني على أصلهم، وهو أن النهي لا يكون نهياً إلا مع كراهة الناهي، وإذا كان الحال كذلك، فإن الأمر ضد النهي، ولا معنى لكونه ضداً له إلا أن فائدته ضد فائدته، وفائدة النهي كراهة الناهي المنهي عنه لا غير، فكانت فائدة الأمر إرادة الأمر المأمور به لا غير، لأنها ضد الكراهة، وإذا ثبت ذلك فكيف يكون الأمر مقتضياً للنهي^(٢).

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدل به المعتزلة على أن الأمر بالشيء لا

(١) مجموع الفتاوى ١٥٩/٢٠.

(٢) انظر المعتمد ٧٠/١، التمهيد ٣٣٠/١.

يقتضي النهي عن ضده، يناقشون عليه بما يلي:

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول:

وهو أن صيغة الأمر خلاف صيغة النهي، فلا يجوز أن يكون لفظ أحدهما مقتضياً للآخر:

بأن هذا إنما يمتنع لو قلنا: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده من طريق اللفظ، وأما إذا قلنا: إنه نهى من طريق المعنى، لم يمتنع. ألا ترى أن لفظ الأمر بالصلاة، خلاف لفظ الأمر بالطهارة من طريق اللفظ، ثم الأمر بالصلاة يتضمن الأمر بالطهارة من طريق المعنى، كذلك هاهنا.

وكذلك قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَن آفٍ وَلَا تَنهَرْهُمَا﴾ (١). لا يقتضي النهي عن الضرب من حيث اللفظ، لأنه ليس فيه ذكر الضرب، ولكنه يفيد تحريم الضرب من حيث المعنى، لا أن اللفظ يتناول ذلك.

وكذلك «افعل» و«لا تفعل» يقتضي الإيجاب والتحريم من حيث المعنى، لا أنه في نفس صيغة اللفظ.

ثانياً - يناقشون على دليلهم الثاني:

الذي قاسوا فيه الأمر على النهي، فكما أن النهي لا يتضمن الأمر بضده، فكذلك الأمر لا يتضمن النهي عن ضده:

بأننا لا نسلم هذا، بل هو أمر بضده، فإن كان له ضد واحد فهو أمر به، كالنهي عن الكفر يقتضي الأمر بالإيمان، وكالنهي عن الحركة يقتضي الأمر بالسكون، وإن كان له أضداد فهو أمر بضد من أضداده، لأنه يحصل بفعل واحد من أضداده ترك المنهي عنه.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

مثاله:

إذا نهاه عن القيام، يكون له أصداد: قعود، واضطجاع، ومشى.

وأيها فعل يكون قد ترك القيام.

ثالثاً - ويناقشون على دليلهم الثالث:

وهو قياس الأمر والنهي على العلم والجهل، بجامع التضاد في كل، فكما أن العلم بالشيء لا يستلزم الجهل بضده، فكذلك الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده:

بأن العلم بالشيء لا ينافي العلم بضده، والأمر بالشيء ينافي الأمر بضده.

ألا ترى أنه يجوز أن يكون عالماً بكل واحد منهما، وليس كذلك الأمر، فإنه ينافي فعل ضده، إذ لا يجوز أن يكون فاعلاً للمأمور به إلا بترك ضده، فدل على الفرق بينهما^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

بعد هذا البيان المفصل لرأي المعتزلة ومخالفهم في هذه المسألة، يترجح لدي فيها أن الأمر بالشيء نهى عن ضده بطريق المعنى لا بطريق الصيغة، بمعنى أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (إن الناس اتفقوا على أن المطلوب بالأمر وجود المأمور به وإن لزم من ذلك عدم ضده، ويقول الفقهاء: الأمر بالشيء نهى عن ضده، فإن ذلك متنازع فيه. والتحقيق أنه منهى عنه بطريق اللازم، وقد يقصده الأمر، وقد لا يقصده)^(٢).

(١) انظر التبصرة ص ٩١ - ٩٢، التمهيد ١/ ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٢) مجموع الفتاوى ١١٨/ ٢٠.

ومن أسباب هذا الترجيح، ما يلي :

١ - إن الأمر أصل والنهي فرع، فإن النهي نوع من الأمر، إذ الأمر هو الطلب والاستدعاء والاقتضاء، ويدخل في هذا طلب الفعل وطلب الترك، لكن خُصَّ النهي باسم خاص جرياً على عادة العرب من أن الجنس إذا كان له نوعان أحدهما يتميز لصفة كمال أو نقص، أفردوه باسم وأبقوا الاسم العام على النوع الآخر، كما يقال: مسلم ومنافق.

ومما يدل على أن الأمر أصل للنهي، اتفاق العلماء على تقديم الأمر على النهي، وبذلك جاء القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (١).

٢ - إن في فعل المأمور به غُنية عن الوقوع في المنهي عنه، والله تعالى قد فطر الإنسان على حب الخير، وإنما يفعل الشر لجهله به، أو لحاجته إليه، فما كان من المنهي عنه سببه الجهل فلعدم فعل المأمور به الذي يقضي حاجته، مثل أن يزني لعدم استغافه بالنكاح المباح، وإلا فإذا فعل المأمور به الذي يغنيه عن الحرام لم يقع فيه.

٣ - إن مَنْ فَعَلَ المأمور به امتنع به عن المنهي عنه من أحد وجهين: إما من جهة اجتماعهما، فإن الإيمان ضد الكفر، فلا يكون مصدقاً مكذباً، ولا محباً مبغضاً، وإما من جهة اقتضاء الحسنة ترك السيئة، كما قال تعالى: ﴿لَا تَتَّبِعُوا الْفَحْشَاءَ وَالْمُنْكَرَ﴾ (٢).

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

وهذا محسوس، فإن الإنسان إذا قرأ القرآن وتدبره، كان ذلك من أقوى الأسباب المانعة له من المعاصي أو بعضها، وكذلك الصوم جُنة، وكذلك نفس الإيمان بتحريم المحرمات وبعذاب الله عليها يصد القلب عن إرادتها.

٤ - إن فعل الحسنات موجب للحسنات أيضاً، فإن الإيمان يقتضي الأعمال الصالحة، والعمل الصالح يدعو إلى نظيره، كما قيل: إن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها^(١).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

أبان بعض الأصوليين ثمرة الخلاف في هذه المسألة، ومنهم أبو الخطاب حيث قال: (ويفيد الخلاف: أن من أمر بشيء ففعل ضده، يَأْثَمُ بمجرد الأمر، وتَرْكُ المأمور به وَفَعَلَ الضد فيها سواء)^(٢).

وقال التلمساني: (وتظهر فائدة الخلاف في أن العبادة المأمور بها لا ينهى عن ضدها ما لم يفض فعل الضد إلى فواتها، فالقيام في الصلاة مأمور به، فإذا جلس ثم تلافى القيام المأمور به لم تبطل صلاته، لأن جلوسه ذلك غير منهي عنه، لأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.

والجمهور يرون: أن الجلوس منهي عنه، لأنه ضد القيام المأمور به، فإذا جلس من قيامه في أثناء صلاته عمداً بطلت صلاته، وإن أمكنه التلافي، لأن المصلي قد فعل في صلاته فعلاً منهيّاً عنه، فوجب أن تبطل صلاته.

وكذلك إذا سجد على مكان نجس، فعند الجمهور: تبطل صلاته، لأنه مأمور بالسجود على مكان طاهر، والأمر بالشيء نهى عن ضده،

(١) انظر مجموع الفتاوى ١١٩/٢٠ - ١٢٥.

(٢) التمهيد ١/٣٣٠.

فالسجود على مكان نجس منهي عنه، فوجب أن تبطل صلاته لفعله ما نهى عنه^(١).

وقال الشوكاني: (وفائدة الخلاف في كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده: استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط إذا قيل بأنه ليس نهياً عن ضده، أو به وبفعل الضد إذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد، لأنه خالف أمراً ونهياً وعصى بهما، وهكذا في النهي^(٢)).

□ □ □

(١) مفتاح الوصول ص ٣٥.

(٢) إرشاد الفحول ص ١٠٢.

الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالنهي

ويشتمل على تمهيد، ومبحثين:

١ - التمهيد: تعريف النهي.

٢ - المبحث الأول: الفعل ذو الوجهين هل يصح أن يتعلق به النهي؟

٣ - المبحث الثاني: هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه؟

التمهيد تعريف النهي

(أ) النهي لغة:

النهي في اللغة: ضد الأمر^(١).

وإذا كان الأمر طلب الفعل، فإن النهي طلب الكف عن الفعل.

ومن مشتقات النهي (النُهْيَة) وهو العقل، وجمعه (نُهْي) ^(٢).

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ ^(٣).

أي: لأصحاب العقول.

وإنما سمي العقل «نُهْيَة» لأنه ينهى صاحبه عما يشينه، وكذلك النهي الشرعي، فإن الشارع يمنع به المكلف من الوقوع فيما يلوّث فطرته النقية التي فطره الله عليها.

(١) انظر القاموس المحيط ٣٩٨/٤.

(٢) انظر المرجع السابق نفسه.

(٣) سورة طه، الآية: ٥٤، وكذلك (١٢٨).

(ب) تعريفه اصطلاحاً:

أما النهي في الاصطلاح، فقد عرفه بعض الأصوليين واشترط فيه «الاستعلاء» كما فعل ذلك التلمساني المالكي رحمه الله تعالى، حيث قال: (أما حده: فهو القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء)^(١).

ومنهم من عرفه بمعزل عن اشتراط «الاستعلاء» كما فعل ذلك ابن السبكي رحمه الله تعالى، حيث قال: (النهي: اقتضاء كف عن فعل لا بقول: كُفْ)^(٢).

ومرجع ذلك إلى «الأمر» فمن اشترط «الاستعلاء» في الأمر، اشترطه في النهي، ومن لم يشترطه في الأمر لم يشترطه في النهي. والصحيح أن الأمر والنهي لا يسميان أمراً ونهياً على الحقيقة إلا باشتراط الاستعلاء.

وبناء على ذلك، فإني أرجح التعريف الأول، لأن النهي بدون استعلاء لا يسمى نهياً على الحقيقة وإنما يسمى التماساً أو دعاء.

شرح هذا التعريف:

(القول): هو الكلام الملفوظ به، وهذا احتراز عما ليس بكلام، فيخرج الإشارة، لأنها لا تسمى قولاً.

(الدال): يخرج الألفاظ التي لا دلالة فيها على شيء.

(على طلب الامتناع من الفعل): احتراز من الأمر، لأنه طلب إيقاع الفعل وإيجاده.

(١) مفتاح الوصول ص ٣٦.

(٢) جمع الجوامع بحاشية البناني ٣٩٠/١.

(على جهة الاستعلاء): يخرج «الالتماس» لأنه طلب كف من مساوٍ إلى من يساويه في الرتبة.

ويخرج «الدعاء» لأن صيغته صادرة من أدنى إلى أعلى.

وإذا نظرنا إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي لتعريف (النهي)، وجدنا بينهما ترابطاً وثيقاً، فإن المعنى الاصطلاحي لم يخرج عن المعنى اللغوي بحال، بل هو دائر في فلكه.

(ج) تعريف النهي عند المعتزلة:

أما بالنسبة للمعتزلة، فقد عرفوا النهي مشروطين فيه إضافة إلى الاستعلاء، كراهية الناهي للمنهى عنه.

وفي ذلك يقول أبو الحسين البصري: (أما النهي: فهو قول القائل لغيره: لا تفعل، على جهة الاستعلاء، إذا كان كارهاً للفعل، وغرضه ألا يفعل)^(١).



(١) المعتمد ١/١٦٨.

المبحث الأول

الفعل ذو الوجهين هل يصح أن يتعلق به النهي؟^(١)
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو هاشم أن الفعل ذا الوجهين لا يصح أن يتعلق به النهي .
ولهذا فقد ذهب إلى أن السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب
إلى الله تعالى، ليس بمحرم^(٢).
واستدل لذلك، فقال: إن السجود لا تختلف صفته، وإنما المحذور
القصد^(٣).

(١) اتفق الكل على أنه لا يجوز الجمع بين التحريم والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة،
لاستحالة ذلك عقلاً، لتقابل حليهما.

واختلفوا في أنه: هل يجوز انقسام النوع الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام؟
مثال ذلك: السجود لله تعالى، والسجود للصنم.
(انظر الإحكام ١/١١٥).

(٢) انظر البرهان ١/٣٠٤، الإحكام ١/١١٥، المسودة ص ٨٤.

(٣) انظر البرهان ١/٣٠٤، المسودة ص ٨٤.

ومعنى هذا الدليل:

أن السجود نوع واحد، وهو مأمور به الله تعالى، فلا يكون مأموراً ولا منهيّاً بالنسبة إلى الصنم من حيث هو سجود، وإلا كان الشيء الواحد مأموراً منهيّاً، وذلك محال، وإنما المحرم المنهي قصد تعظيم الصنم، وهو غير السجود^(١).

(١) انظر الأحكام ١١٥/١.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلة

يرى الأصوليون المخالفون لرأي أبي هاشم في هذه المسألة، أن الفعل ذا الوجهين يصح أن يتعلق به النهي.

قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: (السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إليه، محرم منهى عنه على مذهب علماء الشريعة^(١)).

وقال الأمدى رحمه الله تعالى: (جوز أصحابنا وأكثر الفقهاء انقسام الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم^(٢)).

واستدلوا لذلك، فقالوا: إن التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم ضرورة، ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الآخر، ولا من وجوب أحد السجودين وجوب الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمتنع أن يكون الفعل مأموراً به مع قصد، منهياً عنه مع نقيضه^(٣).

(١) البرهان ٣٠٤/١.

(٢) الإحكام «بتصرف» ١١٥/١.

(٣) انظر البرهان ٣٠٤/١، الإحكام ١١٦/١.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة:

رأي أبي هاشم في هذه المسألة مبني على استحالة انقسام النوع الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام، إذ كيف يكون مأموراً به، منهيّاً عنه، فذلك قبيح لا يستحسنه العقل.

وإذا تقرر ذلك، فإنه يناقش على ما استدل به هنا من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول:

إنه لا يستحيل أن يكون الفعل الواحد مأموراً به من وجه، منهيّاً عنه من وجه آخر، وذلك لعدم اتحاد الجهة.

الوجه الثاني:

إنه إن أراد بقوله: «السجود مأمور به لله تعالى».

السجود من حيث هو كذلك، فغير مسلم، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الله تبارك وتعالى، دون ما قصد به تعظيم الصنم، ولهذا قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (٢٧) (١).

ولو كان كما ذكره، لكان عين المأمور به منهيّاً عنه، وهو محال.

الوجه الثالث:

إن قوله: «السجود لا تختلف صفته، وإنما المحذور القصد».

(١) سورة فصلت، الآية: ٣٧.

يوجب ألا يقع السجود طاعة، من جهة تصور وقوعه مقصوداً على وجه التقرب إلى الصنم، ومساق ذلك يخرج الأفعال الظاهرة قاطبة عن كونها قربات، وهذا خروج عن دين الإسلام^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

من خلال ما سبق بيانه ومناقشته، يترجح لدي في هذه المسألة، عدم استحالة انقسام النوع الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام، بحيث يكون مأموراً به من وجه، ومنهياً عنه من وجه آخر، وذلك لأن الجهة منفكة بين مورد الأمر والنهي، فلا يؤدي إلى التناقض والتضاد.

وأما السجود بين يدي الصنم، فلا يخلو من حالتين :

الحالة الأولى :

أن يقصد الساجد بسجوده هذا على هذه الحال وجه الله تبارك وتعالى، تعظيماً له وانكساراً.

الحالة الثانية :

أن يقصد الساجد بسجوده هذا على هذه الحال تعظيم الصنم.

فإن قصد بسجوده على هذه الحال تعظيم الصنم من دون الله تعالى، ففعله هذا كفر وإشراك باتفاق علماء الأمة.

وإن قصد بسجوده على هذه الحال تعظيم الله تعالى وحده، وعبوديته له دون سواه، فالذي أراه راجحاً أن هذا السجود يقع محرماً أيضاً، لا على أنه شرك، ولكنه ذريعة إلى الشرك، والشرعية جاءت بسد الذرائع.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

تكمن ثمرة الخلاف في هذه المسألة في تحريم السجود بين يدي

(١) انظر البرهان ٣٠٤/١، الإحكام ١١٦/١.

الصنم بقصد التقرب إلى الله تعالى ، وعدم تحريم ذلك .
فمن أجاز انقسام النوع الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام ، قال
بتحريم هذا النوع من السجود .
ومن لم يجز ذلك ، قال بعدم حرمة هذا النوع من السجود ، إذ الفعل
ذو الوجهين لا يصح أن يتعلق النهي به .

□ □ □

المبحث الثاني
هل يقتضي النهي فساد^(١) المنهي عنه؟
وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول
رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
للمعتزلة في هذه المسألة رأيان:

الرأي الأول:
النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً، لا في العبادات، ولا في
المعاملات.

وإليه ذهب أبو عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار، وشيوخ
المعتزلة المتكلمون، وهو قول أكثر الفقهاء^(٢).

الرأي الثاني:
النهي يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات، دون العقود
والإيقاعات.

(١) الفساد له متعلقان: متعلق بالعبادات ومتعلق بالمعاملات، فهو في العبادات عبارة عن عدم
ترتب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء، أو عدم موافقة الأمر، وهو في المعاملات عبارة
عن عدم ترتب الأثر عليها (انظر شرح الكوكب المنير ١/٤٧٣).
(٢) انظر المعتمد ١/١٧١.

وإليه ذهب أبو الحسين البصري .

وفي ذلك قال: (وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات، دون العقود والإيقاعات)^(١).

واستدل جمهور المعتزلة على أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً، بثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

قالوا: إن فساد العبادة هو وجوب قضائها، والنهي إنما يدل على قبحها، وعلى كراهة الناهي لها، وقبحها لا يقتضي وجوب قضائها، لعلمنا بقبح أفعال كثيرة لا يلزم قضاؤها.

الدليل الثاني:

قالوا: لو أفاد النهي الفساد، لكان مالم يفسد من الأفعال القبيحة — نحو الوضوء بالماء المغصوب — غير منهي عنه على التحقيق، لأنه لم يتعلق به ما هو نهى على التحقيق حتى يوصف بأنه منهي عنه.

الدليل الثالث:

قالوا: إن لفظ النهي لغوي، وفساد العبادة شرعي، فلا يجوز أن يكون موضوعاً له^(٢).

واستدل أبو الحسين البصري على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات، فقال: (والدلالة على ذلك هي: أن المنهي عنه لم يتناوله التعبد، وما لم يتناوله التعبد، لا يُسْقَطُ التعبد. أما أن المنهي عنه لا يتناوله التعبد، فلأن التعبد يتناول ما، صفة زائدة على حسنه، والنهي يتناول ما

(١) المعتمد ١٧١/١.

(٢) انظر المغني ١٧/١٣٦، المعتمد ١٧٥/١ — ١٧٦.

ليس بحَسَن. يبين ذلك أن الله سبحانه إذا قال لنا: صلوا الظهر، ثم قال: لا تصلوها بغير طهارة، فإن هذا النهي يدل على أن الصلاة بغير طهارة قبيحة غير حسنة، وغير مرادة، والأمر يدل على أن الصلاة المأمور بها حسنة مرادة، فأحدهما غير الآخر، فصح أن المنهي عنه لم يتناوله التعبد. وأما أن مالم يتناوله التعبد فالتكليف لم يسقط به إذا تجرد النهي عن دلالة، فلأن فاعله لم يفعل ما تُعبدُ به، فجرى مجرى أن يقول الله سبحانه لنا: صلوا بطهارة، في أننا إذا صلينا بغير طهارة، لم يسقط التعبد عنا، ويلزمنا أن نصلي ما بقي الوقت، وجرى مجرى أن يأمر الله سبحانه بالصلاة فتصدق، في أن التعبد يكون باقياً لَمَّا كنا فاعلين لِمَا لم يتناوله التعبد^(١).

واستدل على أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه في العقود والإيقاعات، فقال: (فأما الأفعال التي يرجع فسادها إلى نفي أحكامها، نحو البيع، والطلاق، والعتاق، والشهادة. فالنهي عنها لا يدل على فسادها، لا بنفسه ولا بواسطة، أما بنفسه فإنه إنما يدل إذا صدر من حكيم، فيدل على قبح الفعل ووجوب الإخلال به، أو على كراهته له فقط، وأما أنه لا يدل على ذلك بواسطة، فهو أن الوسطة هي قبح وكونه مكروهاً، والفعل قد يكون مكروهاً وحكمه ثابت، نحو البيع في حال صلاة الجمعة، والطلاق في حال الحيض، ولأن قبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به لا محالة، لأنه قد ينهى الحكيم عن البيع، لأن الملك لا يقع به، ولأنه مفسدة في نفسه وإن وقع الملك به، ولأنه يتشاغل به عن واجب، نحو البيع مع تعيين وجوب التحريم، وإذا أمكن كل ذلك، لم نأمن أن يكون النهي عن البيع أو عن الطلاق وغيرهما كان لغرض سوى أن أحكامها لا تثبت^(٢).

(١) المعتمد ١/١٧٢.

(٢) المعتمد ١/١٧٦.

وختلاصة هذا الدليل:

أن فساد العقود إنما يرجع إلى نفي أحكامها، وليس في النهي ما يدل على نفي الأحكام، لأن غاية ما فيه أنه قبيح مكروه، وذلك لا ينافي حصول الملك، كالبيع في وقت النداء، والطلاق في الحيض، وما أشبه ذلك^(١).

(١) انظر التمهيد ٣٨١/١.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى الأصوليون المخالفون لرأي المعتزلة في هذه المسألة، أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، والحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين^(١).

ونسب إمام الحرمين رحمه الله تعالى هذا القول إلى المحققين من أهل العلم، فقال: (ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه)^(٢).

وأقوال هؤلاء المحققين مشهورة، فقد قال الشيرازي رحمه الله تعالى: (النهي يقتضي فساد المنهي عنه في قول عامة أصحابنا)^(٣).

وقال الغزالي رحمه الله تعالى: (النهي محمول على فساد المنهي عنه، على معنى أنه يجعل وجوده كعدمه)^(٤).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (النهي يقتضي فساد المنهي عنه)^(٥).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها)^(٦).

(١) انظر الإحكام ١٨٨/٢.

(٢) البرهان ٢٨٣/١.

(٣) التبصرة ص ١٠٠.

(٤) المنخول ص ١٢٦.

(٥) التمهيد ٣٦٩/١ - ٣٧٠.

(٦) روضة الناظر ص ٢١٧.

واستدل الجمهور على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

ما روته عائشة رضي الله تعالى عنها عن النبي ﷺ أنه قال: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)^(١).

والمنهي عنه ليس عليه أمره ﷺ، فيجب أن يكون مردوداً.

الدليل الثاني:

قالوا: إن الصحابة رضي الله تعالى عنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها.

فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تبعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء)^(٢).

واحتج ابن عمر رضي الله تعالى عنهما في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ﴾^(٣).

(١) رواه البخاري في كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة». انظر صحيح البخاري ١٥٦/٨.

ورواه أبو داود وابن ماجه بلفظ: (من أحدث).

(انظر سنن أبي داود كتاب السنة ٣٤/٥، وسنن ابن ماجه باب «تعظيم حديث

رسول الله» ٧/١).

(٢) رواه البخاري واللفظ له في كتاب البيوع، باب «بيع الذهب بالذهب» (انظر صحيح

البخاري ٣٠/٣).

ورواه مسلم في كتاب البيوع، باب «الربا».

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٩/١١).

ورواه النسائي في كتاب البيوع.

(انظر سنن النسائي ٢٧٨/٧).

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢١.

وغير ذلك كثير، مما يدل على أنهم عقلوا من النهي الفساد.

الدليل الثالث:

قالوا: إن النهي ضد الأمر ونقيضه، والأمر يدل على أجزاء المأمور به وصحته، فيجب أن يدل النهي على نفي أجزائه وعلى فساد، وإلا لم يكن نقيضه وضده.

الدليل الرابع:

قالوا: إن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به، أو بما يلزمه، لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق.

الدليل الخامس:

قالوا: لو كان النهي مجزئاً لكان طريق أجزائه الشرع إما أمراً، أو إيجاباً، أو إباحة، وكل ذلك يمنع منه النهي.

الدليل السادس:

قالوا: إن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة، لأن نصبها سبباً تمكين من التوسل، والنهي من التوسل، لأن حكمها مقصود الآدمي ومتعلق غرضه، فتمكينه منه حث على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمة الشرع^(١).

(١) انظر المعتمد ١/١٧٧، التبصرة ص ١٠١، التمهيد ١/٣٧١-٣٧٣، الإحكام ٢/١٩٠، روضة الناظر ص ٢١٧-٢١٨، البلبيل ص ٩٦، مفتاح الوصول ص ٣٩، شرح الكوكب المنير ٣/٨٥.

المطلب الثالث
دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:
رأي جمهور المعتزلة في هذه المسألة مبني عندهم على أن ظاهر النهي إنما يدل على القبح فقط، وأما كونه مقتضياً للفساد، فذلك موقف على الدلالة. وعلى أنه لو كان ظاهر النهي يتضمن الفساد كما يتضمن تحريم الفعل، لكان مع قيام الدلالة على أنه ليس بفساد، يجب القطع على أنه غير منهي عنه، كما يجب مثله في التحريم، قالوا: وبطلان ذلك يبين فساد القول بأن النهي يقتضي فساد المنهي عنه^(١).

وأما رأي أبي الحسين البصري في ذلك، فهو مبني على التفريق بين العبادات وبين العقود والإيقاعات، بحيث جعل النهي مقتضياً لفساد المنهي عنه إذا كان من العبادات، لأن التكليف لا يسقط بفعل المنهي عنه، وغير مقتضيه إذا كان المنهي عنه من العقود والإيقاعات، لا بنفسه ولا بوساطة، وذلك لأن فساد العقود راجع إلى نفي أحكامها، وليس في النهي ما يدل على نفي الأحكام.

وإذا تبين ذلك، فإن ما استدل به جمهور المعتزلة على أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه، يناقشون عليه بما يلي:

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول:

بأن وجوب القضاء قد دل عليه الأمر بالفعل، وذلك لأن الأمر يتناول

(١) انظر المغني ١٧/١٣٦.

عبادة لا يتعلق بها شيء، وهو لم يفعل ذلك، وفَعَلَهَا على وجه النهي لا تبرأ الذمة به، فكان الأمر بإيجاب الفعل باقياً كما كان.

ثانياً - ويناقشون على دليلهم الثاني من وجهين:

الوجه الأول:

إن جميع ذلك فاسد عندنا إلا ما دل عليه دليل.

وإن سَلِمَ ذلك، فإننا لا نقول: إن النهي في اللغة للفساد، فيلزم ما ذكرتم، وإنما نقول: إنه يدل على الفساد.

الوجه الثاني:

إننا لا نقول: إنه مجاز، لأن المجاز ما نُقل عن جميع موجهه، وهو هنا لم يُنقل عن جميع موجهه، بل حُمِلَ على بعض موجهه، وذلك أن النهي يقتضي التحريم وفساد المنهي عنه، فإذا دل الدليل على أنه غير فاسد، بقي حقيقة في الباقي كالعموم إذا خُصَّ بعضه.

ثالثاً - ويناقشون على دليلهم الثالث، من وجهين:

الوجه الأول:

إننا لا نقول: إن لفظ النهي وضع للفساد، كما وضع لفظ العموم للاستغراق وما أشبهه، وإنما نقول: إنه يدل على الفساد.

الوجه الثاني:

لو قلنا: إنه وضع للفساد، لم يلزم ما ذكروه، لأن الفساد في الفعل عندنا هو انتفاء الأغراض المقصودة به، ووجوب إعادته، وذلك أمر معقول قبل الشرع، فلا يمتنع أن يوضع له لفظ النهي، كما وضعوا أن هذا الفعل تجب إعادته، لأنه لا يتعلق به مقصود، وإن كان لفظاً لغوياً.

أما ما استدل به أبو الحسين البصري على أن النهي لا يقتضي الفساد في العقود والإيقاعات، بحجة أن فساد العقود إنما يرجع إلى نفي أحكامها،

وليس في النهي ما يدل على نفي الأحكام، وأن النهي إنما يقتضي قبح المنهي عنه، وقبحه لا يدل على بطلانه.

فيناقش عليه من وجهين:

الوجه الأول:

لا نسلم أنه ليس في النهي ما يدل على نفي الأحكام، بل في النهي ما يدل على انتفاء الأحكام، لأن أحكام العقود تتعلق بالعقود الشرعية، فإذا وقعت العقود مخالفة للشرع، لم تتعلق أحكامها بها ووقعت باطلة.

والعبادات تتعلق بها الإجزاء والصحة، وهي أحكامها إذا وقعت العبادة موافقة للشرع، فأما إذا خالفت الشرع، لم يتعلق بها أحكامها، فلا فرق بينهما.

الوجه الثاني:

إن النهي يقتضي معنى يدل على القبح، وهو أن ما يفعله مغاير لما ورد به الشرع، وذلك يوجب بطلانه، لأنه لم يقع موقع الإجزاء.

أما الطلاق في الحيض، وما شابهه، فإنما حكم بصحته من يراه لقيام الدلالة عليه، وليس إذا ترك ظاهر اللفظ في بعض المواضع لقيام الدليل، دل على بطلان مقتضاه.

ألا ترى أن النهي قد يرد في بعض المواضع ولا يراد به التحريم، ثم لا يدل ذلك على أنه لا يقتضي التحريم في بقية المواضع^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

بعد هذا البيان المفصل لرأي المعتزلة ومخالفهم في هذه المسألة، يترجح لدي أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات والمعاملات

(١) انظر التبصرة ص ١٠٢ - ١٠٣، التمهيد ٣٧٦/١ - ٣٨٢.

على السواء، وذلك لثلاثة أمور:

١ - إن معنى قولهم: «النهي يقتضي الفساد»: أن كل ما نهى الله عنه وحرمه في بعض الأحوال، وأباحه في حال أخرى، فإن الحرام لا يكون صحيحاً نافذاً كالحلال، بحيث يترتب عليه الحكم كما يترتب على الحلال، ويحصل به المقصود كما يحصل به.

وهذا هو مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ومذهب أئمة المسلمين وجمهورهم، فإنهم علموا أن المنهي عنه فاسد ليس بصالح، وإن كانت فيه مصلحة فمصلحته مرجوحة بمفسدته، وقد علموا أن مقصود الشرع رفع الفساد ومنعه، لا إيقاعه والإلزام به، فلو ألزموا موجب العقود المحرمة لكانوا مفسدين غير مصلحين، والله لا يصلح عمل المفسدين.

٢ - إنه لا يوجد قط في شيء من صور النهي صورة ثبتت فيها الصحة بنص أو إجماع، فالطلاق المحرم مثلاً، والصلاة في الدار المغصوبة، فيهما نزاع، وليس على الصحة نص يجب اتباعه، فلم يبق مع المحتج بهما حجة.

لكن من البيوع ما نهى عنه لما فيها من ظلم أحد المتبايعين للآخر، كبيع المصرة، والمعيب، وتلقي السلع، إلا أن هذه البيوع لم يجعلها الشارع لازمة كالبيوع الحلال، بل جعلها غير لازمة، فهي موقوفة على الإجازة، إن شاء أجازها صاحب الحق، وإن شاء ردها.

وهذا النوع من العقود يحسب طائفة من الناس كالمعتزلة ومن سار في ركا بهم، أنه من جملة ما نهى عنه.

والتحقيق: أن هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله تعالى، بل لحق الإنسان، ولما كان النهي هنا لحق الإنسان، لم يجعله الشارع لازماً، بل أثبت حق المظلوم وسلطه على الخيار، فإن شاء أمضى، وإن شاء فسخ.

٣ - إن من يقول: إن النهي عن الطلاق في الحيض، والبيع وقت النداء، ونحو ذلك، إنما هو لمعنى في غير المنهي عنه.

يقال له: وغير ذلك من المحرمات كذلك، فهي إنما نُهي عنها لإفضائها إلى فساد خارج عنها، فالجمع بين الأختين منهي عنه لإفضائه إلى قطيعة الرحم، والقطيعة أمر خارج عن النكاح.

والخمر والميسر حرماً وجعلاً رجساً من عمل الشيطان، لأنهما يفضيان إلى الصد عن الصلاة وإيقاع العداوة والبغضاء، وهو أمر خارج عن الخمر والميسر.

والربا حرام، لأنه يفضي إلى أكل أموال الناس بالباطل، وذلك أمر خارج عن عقد الربا.

فكل ما نهى الله تعالى عنه، لا بد من أن يشتمل على معنى فيه يوجب النهي^(١).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

من ثمار الخلاف في هذه المسألة، ما يلي:

١ - الاختلاف في نكاح الشغار، هل يفسخ أو لا؟ وقد ورد في ذلك حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: (أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار. والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه ابنته ليس بينهما صداق)^(٢).

٢ - الاختلاف في بيع وسلف، هل يكون ذلك فاسداً، أو لا؟ وقد

(١) انظر مجموع الفتاوى ٢٨١/٢٩ - ٢٨٨.

(٢) رواه البخاري واللفظ له في كتاب النكاح، باب الشغار. (انظر صحيح البخاري ١٢٨/٦).
ومسلم في كتاب النكاح، باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه. (انظر صحيح مسلم شرح النووي ٢٠٠/٩).

.. ورد فيه أن رسول الله ﷺ: (نهى عن بيع وسلف)^(١).

٣ - الاختلاف في صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

٤ - الاختلاف في صحة الصلاة في الأوقات والأمكنة الممنوعة.

فمن رأى أن النهي يدل على فساد المنهي عنه، حكم بفساد ذلك وعدم صحته، ومن لا فلا^(٢).

□ □ □

(١) رواه الإمام مالك بلاغا في كتاب البيوع، باب «السلف وبيع العروض بعضها ببعض». (انظر الموطأ ص ٤٥٥).

ورواه الحاكم موصولاً في كتاب البيوع بلفظ: (لا يحل سلف وبيع).
وصححه، ووافقه الذهبي على ذلك.

(انظر المستدرک وتلخیص الذهبي عليه ١٧/٢).

(٢) انظر مفتاح الوصول ص ٣٩.

الفصل الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالعموم والخصوص

ويشتمل على تمهيد، ومبحثين:

١ - التمهيد: تعريف العام والخاص.

٢ - المبحث الأول: الجمع المنكر علام يحمل.

٣ - المبحث الثاني: في إسماع الله تعالى المكلف الخطاب

العام المخصوص دون أن يسمعه الدليل المخصص.

التمهيد تعريف العام والخاص

أولاً - تعريف العام:

(١) تعريفه لغة:

العام في اللغة: هو الشامل، يقال: (عمهم بالعطية) أي شملهم بها^(١).

(ب) تعريفه في الاصطلاح:

أما في الاصطلاح: فقد عرفه الغزالي رحمه الله تعالى بقوله: (والعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً)^(٢).

وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي ارتباط وثيق، فإن اللفظ الواحد إذا كان دالاً على أشياء، فهو شامل لها.

(١) انظر القاموس المحيط ١٥٤/٤ - ١٥٥، تاج العروس ٤١٠/٨.

(٢) المستصفى ٣٢/٢.

ثانياً - تعريف الخاص :

(١) تعريفه في اللغة :

الخاص في اللغة : ضد العام^(١).

وهو الذي لا شمول له.

(ب) تعريفه في الاصطلاح :

أما في الاصطلاح، فقد عرفه الأملدي رحمه الله تعالى بقوله : (هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام من زيد، وعمرو، ونحوه)^(٢).

وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي ترابط وثيق فاللفظ إذا لم يكن مدلوله صالحاً لاشتراك كثيرين فيه، فهو ضد العموم، إذ العموم ما كان مدلوله صالحاً لاشتراك كثيرين فيه.

□ □ □

(١) انظر القاموس المحيط ٣٠٠/٢، تاج العروس ٣٨٧/٤.

(٢) الإحكام ١٩٧/٢.

المبحث الأول الجمع المنكر علام يحمل؟

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي أبي علي الجبائي في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو علي الجبائي أن الجمع المنكر يحمل على الاستغراق من جهة الحكمة^(١).

واستدل لذلك بثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

إن حمل هذه اللفظة على الاستغراق حمل لها على جميع حقائقها، فكان أولى من حملها على البعض، ويفارق ذلك الاسم المشترك في أنه لا يحمل على كلا معنييه، لأنه ليس بحقيقة في مجموعهما، وقولنا: (ناس) و(رجال) يفيد كل جمع على سبيل الحقيقة.

(١) انظر المعتمد ٢٢٩/١، التبصرة ص ١١٨، المحصول ٦١٥/٢/١، الإيهام ١١٥/٢، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٣١٦، نهاية السؤل ٣٤٧/٢، شرح الكوكب المنير ١٤٢/٣، فواتح الرحموت ٢٦٨/١، إرشاد الفحول ص ١٢٣.

الدليل الثاني:

لو أراد المتكلم بلفظ الجمع المنكور البعض لبينه ، وإذا بطل حمله على البعض، ثبت الاستغراق.

الدليل الثالث:

لو حُمل على البعض لم يتميز البعض الذي يحمله عليه^(١).

(١) انظر المعتمد ٢٢٩/١ - ٢٣٠.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة، أن الجمع المنكر يحمل على أقل الجمع، وليس على الاستغراق.

قال الباجي رحمه الله تعالى: (أسماء الجموع إذا تجردت عن الألف واللام، لم تقتض العموم)^(١).

وقال الرازي رحمه الله تعالى: (الجمع المنكر يحمل عندنا على أقل الجمع وهو الثلاثة)^(٢).

وقال الفتوحي^(٣) رحمه الله تعالى: (الجمع المنكر غير المضاف لا يعم عند الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه والأكثر)^(٤).

وقال ابن عبد الشكور الحنفي رحمه الله تعالى: (الجمع المنكر ليس من صيغ العموم)^(٥).

وقال أبو هاشم رحمه الله تعالى: (الجمع المنكر لا يحمل على

(١) إحكام الفصول ص ٢٤٢.

(٢) المحصول ٦١٤/٢/١.

(٣) وهو تقي الدين أبو بكر، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، ولد بمصر ونشأ بها في عفة وصيانة ودين وأدب، وأخذ الفقه على أبيه شهاب الدين وعن جماعة من أرباب المذاهب المخالفة، وتبحر في العلوم حتى انتهت إليه الرئاسة في المذهب الحنبلي، وولي القضاء بسؤال جميع أهل مصر. توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين وتسعمائة.

(انظر النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٤١ - ١٤٢، مختصر طبقات الحنابلة ص ٩٦، شذرات الذهب ٣٩٠/٨، كشف الظنون ٢٥٥/٦).

(٤) شرح الكوكب المنير ١٤٢/٣.

(٥) مسلم الثبوت ٢٦٨/١.

الاستغراق، بل يحمل إذا تجرد على ثلاثة فصاعداً^(١).

وبمثل ما صرح به هؤلاء، صرح به غيرهم من الأصوليين^(٢).

واستدل الجمهور على أن الجمع المنكر لا يقتضي الاستغراق، بالأدلة

التالية:

الدليل الأول:

إن الجمع المنكر لا يتبادر منه عند الإطلاق العموم، ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك، فليس الجمع المنكر عاماً.

الدليل الثاني:

لو كان مقتضياً للجنس كله، لما كان يسمى نكرة، لأن الجنس كله معروف، ولهذا لا يسمى نكرة إذا دخله الألف واللام.

الدليل الثالث:

إنه يصح تأكيده بـ«ما» فتقول: (أعط رجلاً ما).

فلو كان موضوعاً للجنس، لما صح فيه التأكيد بـ(ما)، كما لا يجوز في المعرف بالألف واللام^(٣).

(١) المعتمد ٢٢٩/١.

(٢) انظر على سبيل المثال: التبصرة ص ١١٨، جمع الجوامع بحاشية البناني ٤١٨/١ - ٤١٩، الإيهاج شرح المنهاج ١١٥/٢، نهاية السؤل ٣٤٧/٢، التمهيد ص ٣١٦، التلويح على التوضيح ٥٤/١، فواتح الزحمات ٢٦٨/١، إرشاد الفحول ص ١٢٣.

(٣) انظر المعتمد ٢٢٩/١، التبصرة ص ١١٨، المحصول ٦١٤/٢/١، الإيهاج ١١٥/٢، نهاية السؤل ٣٤٨/٢، إرشاد الفحول ص ١٢٣.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي علي في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي علي في هذه المسألة:
رأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة مبني عنده على الحكمة، كما
صرح بذلك، والحكمة هنا تقتضي أن يحمل الجمع المنكر على
الاستغراق، إذ في حمله على ذلك حمل له على جميع حقائقه، وهذا أولى
من حمله على أقل الجمع إذ هو حمل له على بعض حقائقه.

وما استدل به على أن الجمع المنكر محمول على الاستغراق، يناقش
عليه بما يلي:

أولاً - يناقش على دليله الأول:

بأنه إن أراد أن قولنا: «رجال» حقيقة في الثلاثة، وفي الأربعة، وفي
كل عدد ابتداء، فذلك غير مسلم، لأنه لم يوضع للأعداد ابتداء.

وإن أراد أنه حقيقة في الجمع، والجمع موجود في الثلاثة فصاعداً،
فهذا صحيح، وذلك يمنعه أن يقول: إن حملته على الاستغراق، كنت قد
حملته على جميع حقائقه، لأن الحقيقة واحدة، وهي الجمع.

ثم يقال له: ولم زعمت أنه ينبغي أن يحمل هذا الاسم على كل ما
وجدت فيه حقيقة؟ وما أنكرت أنه يحمل على أقل ما يوجد فيه معنى
الجمع، لأنه متحقق.

ثانياً - ويناقش على دليله الثاني:

بأنه لو أراد الكل لبينه، على أن ما ذكرناه من وجوب حمله على
الثلاثة، وسقوط الأمر به، بيان بأن يكون البعض مراداً.

ويقال له: إنما يجب أن يبين ذلك، لو لم يدل عليه مطلق الكلام،
فبين أنت أنه لا يدل على ذلك حتى تتم لك المسألة.

ثالثاً - ويناقش على دليله الثالث:

بأننا إذا قصرنا الحكم، على الثلاثة، فقد حملناه على أمر متميز، وإن
كانت الثلاثة غير متعينة^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

يترجح لدي في هذه المسألة مذهب الجمهور، وهو أن الجمع المنكر
يحمل على أقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق، وذلك لأن الجمع
المنكر لا يتبادر منه الاستغراق عند الإطلاق، فلو قال مثلاً: (رأيت رجالاً)
فإنه يتبادر منه أي رجال كانوا، فهو يصلح لكل عدد بدلاً، كالمفرد المنكر
يصلح لكل واحد بدلاً، فلا عموم أصلاً، بدليل صحة تقسيمه إليه، وتفسير
الإقرار به، وإطلاقه عليه، ووصفه به، كرجال ثلاثة وعشرة، ومورد التقسيم
وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة، فيكون الجمع أعم، وكل فرد أخص،
والأعم لا يدل على الأخص ولا يستلزمه، فلا يحمل عليه^(٢).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

تظهر فائدة الخلاف في هذه المسألة في بعض المسائل الفقهية،
ومنها:

١ - إذا قال: (نذرت صدقة بدراهم)، فهل يحمل لفظ «دراهم» على
الاستغراق، أو على أقل الجمع؟

فعند الجمهور: يحمل على أقل الجمع وهو ثلاثة.

(١) انظر المعتمد ٢٢٩/١ - ٢٣٠، التبصرة ص ١١٨، المحصول ٦١٦/٢/١، نهاية السؤل
٣٤٩/٢، إرشاد الفحول ص ١٢٣.

(٢) انظر نهاية السؤل وسلم الوصول عليه ٣٤٨/٢، فواتح الرحموت ٢٦٨/١ - ٢٦٩.

وعند أبي علي: يحمل على الاستغراق، فيتصدق بجميع دراهمه.
٢ - إذا أوصى لجماعة من أقرب أقارب زيد، هل تحمل هذه الوصية
على الاستغراق، أو على أقل الجمع؟
فعند الجمهور: تحمل على أقل الجمع، فتصرف إلى ثلاثة.
وعند أبي علي: تحمل على الاستغراق، فتصرف إلى جميع
أقاربه^(١).

□ □ □

(١) انظر التمهيد ص ٣١٧، القواعد والفوائد الأصولية ص ٢٣٩.

المبحث الثاني

في إسماع الله تعالى المكلف الخطاب العام
المختص دون أن يسمعه الدليل المختص

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى بعض المعتزلة أنه لا يجوز أن يسمع الله تعالى المكلف الخطاب العام المختص دون أن يسمعه الدليل المختص^(١).

قال أبو علي الجبائي: (لا يجوز في المكلف العارف باللغة وترتيب التكليف أن يسمع العام الذي المراد به الخاص، ولا يسمعه جل وعز الخصوص)^(٢).

وقال أبو الهذيل والشحام المعتزليان: (لو كان في معلوم الله سبحانه وتعالى أنه يسمع الآية التي ظاهرها العموم من لا يسمع ما يخصها، لم

(١) انظر المغني ٧١/١٧، المعتمد ٣٣١/١، البرهان ٤٠٣/١، التمهيد ٣٠٧/٢، الوصول إلى الأصول ٢٨١/١، المحصول ٣٣٤/٣/١، المسودة ص ٢٠٠.

(٢) المغني ٧١/١٧.

يجز أن ينزلها إلا ومعها تخصيصها^(١).

وقال القاضي عبد الجبار: (ولا يجوز عندنا أن يسمع العام من لا يخطر بباله جواز تخصيصه في الأصول، لأنه لا بد إذا كان ممن كلف ذلك الباب من أن يكون قد عرف القرآن وما أنزل فيه على الجملة، فإذا خطر ذلك بباله أمكنه أن ينظر ويتأمل، ولا نجز أن يسمع العام من لا يخطر بباله تخصيصه في الأصول، ولذلك لا يجوز في أول الخطاب أن يسمعه ولا يسمع الخصوص معه، لأنه لا يصح أن يحال على سمع متقدم، وإنما جوزنا ذلك إذا كان هنا سمع متقدم يخطر بباله، فيصح أن يحال عليه^(٢)).

واستدلوا لذلك بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إنه لو أسمع الحكيم غيره العام دون الخاص، لكان قد أغراه بالجهل، وهو اعتقاد استغراقه، وإباحة ذلك، وهذا قبيح.

الدليل الثاني:

قالوا: إنه لو أسمعه من دون الخاص، لجري مجرى خطاب العربي بالزنجية.

الدليل الثالث:

قالوا: إنه لو جاز أن يسمعه العام دون الخاص، لجاز أن يسمعه المنسوخ دون الناسخ، والمجمل دون البيان.

الدليل الرابع:

قالوا: إنه لو أسمعه العام دون الخاص، للزم المكلف الوقف حتى

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٧٦.

(٢) المغني ٧٣/١٧.

يفحص عن المخصّص، وفي ذلك دخول في قول أصحاب الوقف.

الدليل الخامس:

قالوا: إن الإنسان يلزمه العمل بما يعلمه من الأدلة الشرعية، ولا يلزمه طلبها.

ألا ترى أنه يلزمه أن يعمل على ما في عقله، ولا يلزمه أن يتوقف ويجوب البلاد ليعلم هل بُعث نبي ينقله عما في عقله أو لا؟ فكذاك ينبغي إذا سمع العام أن يعتقد استغراقه، ولا يلزمه طلب ما يخصه، فلو جاز أن يسمع العام دون الخاص، لكان مباحاً له أن يعتقد استغراقه، وفي ذلك إباحة الجهل^(١).

(١) انظر المعتمد ٣٣٢/١ - ٣٣٣.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين بما فيهم الفريق الآخر من المعتزلة، أنه يجوز إسماع الله تعالى المكلفين الخطاب العام المخصوص دون أن يسمعهم الدليل المخصص.

قال الباغي رحمه الله تعالى: (يجوز تأخير التخصيص عن وقت ورود العام، وإليه ذهب أكثر أصحابنا)^(١).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (يجوز أن يسمع الله المكلف الخطاب العام المخصوص، وإن لم يسمعه الخاص، وبه قال عامة العلماء)^(٢).

وقال ابن برهان رحمه الله تعالى: (يجوز أن يسمع الله المكلف لفظاً عاماً، وإن لم يسمعه الدليل المخصص له)^(٣).

وقال أبو هاشم والنظام: (يجوز أن يسمعه العام من دون أن يعرف الخاص، سواء كان ما يدل على تخصيصه دليلاً عقلياً أو سمعياً)^(٤).

وقال أبو الحسين البصري: (يجوز إسماع المكلف العام دون الخاص)^(٥).

واستدل الجمهور على جواز ذلك بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن ذلك قد وقع كثيراً، لأن كثيراً من الصحابة رضي الله تعالى

(١) إحكام الفصول ص ٢٥٣.

(٢) التمهيد ٣٠٧/٢.

(٣) الوصول إلى الأصول ٢٨١/١.

(٤) المعتمد ٣٣١/١.

(٥) المعتمد ٣٣١/١.

عنهم، سمعوا قوله تعالى: ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ﴾^(١).

مع أنهم لم يسمعوا قوله ﷺ: (لا نورث ما تركنا صدقة)^(٢). وسمعوا قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣).

مع أنهم لم يسمعوا قوله ﷺ: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)^(٤).
إلى زمان عمر رضي الله تعالى عنه.

الدليل الثاني:

قالوا: أجمعنا على جواز خطابه بالعام المخصوص بالعقل، من غير أن يخطر بباله ذلك المخصص، فوجب أن يجوز خطابه بالعام المخصوص بالسمع من غير أن يسمعه ذلك المخصص، والجامع: كونه في الصورتين متمكناً من معرفة المراد.

الدليل الثالث:

قالوا: إن الواحد منا كثيراً ما يسمع الألفاظ العامة المخصوصة قبل مخصصاتها، وإنكاره مكابرة في الضروريات^(٥).

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٢) رواه البخاري عن أبي بكر وعائشة. (انظر صحيح البخاري كتاب الفرائض ٣/٨).

(٣) سورة التوبة، الآية: ٥.

(٤) رواه البيهقي في كتاب الجزية. (انظر السنن الكبرى ١٨٩/٩ - ١٩٠).

وانظر سبل السلام ١٣٥/٤، نيل الأوطار ٥٦/٨.

وانظر الأم للشافعي ٥٢٢/٨، والرسالة ص ٤٣٠.

وقد حكم ابن حجر رحمه الله تعالى على هذا الحديث بالانقطاع، مع توثيق رجاله، فقال: (وهذا منقطع مع ثقة رجاله).

(انظر فتح الباري ٢٦١/٦).

(٥) انظر المعتمد ٣٣١/١، البرهان ٤٠٥/١ وما بعدها، التمهيد ٣٠٧/٢، الوصول إلى الأصول

٢٨١/١، المحصول ٣٣٥/٣/١ وما بعدها.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

رأي هؤلاء المعتزلة في هذه المسألة مبني عندهم على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، لأنه قبيح لا يليق بالحكيم فعله.

ومبني عندهم كذلك على أصلهم في وجوب رعاية الصلاح والأصلح على الله تبارك وتعالى.

ولما كانت المصلحة تتنافى مع إسماع الله تعالى الخطاب العام المخصوص دون سماع المخصص، فإنهم ذهبوا إلى المنع من جوازه إذ فيه إغراء للمكلف بالجهل وتوريطة في اعتقاد باطل.

وما استدلوا به على عدم جواز هذه المسألة، يناقشون عليه بما يلي:

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول:

بأنه يلزم عليه أن يكون قد أغراه بالجهل إذا كان المخصص عقلياً، وعلى ألا يكون مغرياً له بالجهل إذا أشعره بالمخصص وأخطر ذلك بباله، وخوفه من ترك طلبه.

ثانياً - ويناقشون على دليلهم الثاني:

بأن ذلك دعوى، والفرق بينهما: أن العربي لا يفهم الزنجية، ولا يتمكن من فهمها إذا لم يكن لديه من يفسرها له، وليس كذلك من خطب بالعام، ويجوز كون المخصص في الشرع، وما قالوه يلزمهم مثله إذا كان المخصص عقلياً.

ثالثاً — ويناقشون على دليلهم الثالث:
بأنه يجوز ذلك، ولا فرق بينهما.

رابعاً — ويناقشون على دليلهم الرابع:
بأنه يلزم مثله في المخصّص العقلي، وأيضاً فليس في ذلك دخول في قول أصحاب الوقف، لأن أصحاب الوقف يقفون في العموم مع علمهم بتجرده عن القرائن، ونحن لا نقف فيه والحال هذه.

خامساً — ويناقشون على دليلهم الخامس:
بأنه يلزمهم مثله في العموم، إذا كان المخصّص عقلياً، وأيضاً فإن هذا يدل على جواز أن يسمع الله تعالى المكلف العام ولا يسمعه الخاص. فأما السؤال عن بعثة نبي، فإنه متى سمع أنه قد بُعث نبي في بلده لزمه البحث عنه، كما يلزمه هاهنا أن يطلب المخصّص في بلده، ولا يلزمه أن يجوب البلاد في طلب النبي — ﷺ — ولا في طلب المخصّص^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن يسمع الله تبارك وتعالى المكلف الخطاب العام المخصوص دون أن يسمعه المخصص.

المسألة الثانية — بيان المذهب الراجح:
مما سبق عرضه وبيانه ومناقشته، يترجح لدي في هذه المسألة ما ذهب إليه الجمهور، وهو جواز إسماع الله تبارك وتعالى المكلف الخطاب العام المخصوص دون إسماعه المخصّص، وذلك لأن كثيراً من نصوص الكتاب الكريم قد وردت عامة في لفظها، وتأخر تبين خصوصها عن موردها فترة من الزمن، ولا ينكر ذلك إلا معاند أو جاهل.

(١) انظر العتمد ٣٣٢/١ - ٣٣٣، التمهيد ٣٠٩/٢، وما بعدها، المحصول

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

في تصوري أن الخلاف في هذه المسألة بين الفريقين عقيم من الفائدة، فلا طائل من ورائه يعود بنفع على الفقه أو أصوله، لا سيما بعد أن أتم الله تعالى على هذه الأمة نعمته الكبرى بإكمال دينه الذي ارتضاه لهم.

هذا، وبعد تمام الكلام عن هذا المبحث، ينتهي بتوفيق الله تعالى الباب الرابع، ويليه بعونه سبحانه الباب الخامس الذي سأعرض فيه بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد.



البَابُ الْخَامِسُ

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

ويشتمل على تمهيد، وفصلين:

- ١ - التمهيد: تعريف الاجتهاد والتقليد.
- ٢ - الفصل الأول: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد.
- ٣ - الفصل الثاني: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالتقليد.

تمهيد تعريف الاجتهاد والتقليد

أولاً - (تعريف الاجتهاد):

(١) تعريفه لغة:

الاجتهاد في اللغة: مشتق من (الجهد) وهو الطاقة، والمشقة، وبلوغ الغاية.

يقال: (اجْهَدْ جَهْدَكَ) أي: ابلغ غايتك^(١).

ومنه قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾^(٢).

أي: طاقتهم.

(ب) تعريفه اصطلاحاً:

أما تعريفه في اصطلاح الأصوليين، فقد أفصح عن ذلك الأمدي رحمه الله تعالى بقوله: (وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه)^(٣).

(١) انظر القاموس المحيط ٢٨٦/١، تاج العروس ٣٢٩/٢.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٧٩.

(٣) الإحكام ١٦٢/٤.

شرح هذا التعريف:

(استفراغ الوسع): أي بذل أقصى الطاقة وقصارى الجهد، وهو جنس في التعريف للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي.

(في طلب الظن): احتراز عن الأحكام القطعية.

(بشيء من الأحكام الشرعية): يخرج الاجتهاد في المعقولات والمحسوسات وغيرها.

(على وجه يحس من النفس المعجز عن المزيد فيه): يخرج المجتهد المقصر في اجتهاده الذي كان بإمكانه الزيادة على هذا الجهد لكنه تقاعس، والاجتهاد بهذه الصورة لا يعد في اصطلاح الأصوليين اجتهاداً معتبراً^(١).

ثانياً - (تعريف التقليد):

(١) تعريفه لغة:

التقليد في اللغة: إما أن يكون مشتقاً من (قَلَدَ) ومعناه: جمع الشيء في مكان معين، كما يقال: (قَلَدَ الماء في الحوض): أي جمعه فيه. وإما أن يكون مشتقاً من (الْقِلَادَة) وهي ما يوضع في العنق مع الإحاطة به.

تقول: (قَلَدْتُهَا قِلَادَة) أي: جعلتها في عنقها.

ومنه قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْلُدُ﴾ (٢).

وتقليد البدنة: وسمُّها بشيء يعلم به أنها هَذِي (٣).

(ب) تعريفه اصطلاحاً:

أما في الاصطلاح، فقد عرفه القاضي عبد الجبار بقوله: (التقليد هو

(١) انظر الإحكام ١٦٢/٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٢.

(٣) انظر القاموس المحيط ٣٢٩/١ - ٣٣٠، تاج العروس ٤٧٥/٢.

قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينه^(١).

وعليه فلا يسمى الأخذ بقول الرسول ﷺ، والأخذ بالإجماع، تقليداً، لأن ذلك هو الحجة في نفسه^(٢).

وإذا نظرنا إلى تعريف الاجتهاد الاصطلاحي من جهة ربطه بالمعنى اللغوي، فإننا نجد بينهما ترابطاً وثيقاً، فبلوغ المجتهد في اجتهاده درجة العجز عن المزيد فيه، ما كان ذلك أن يكون لولا ما بذله من طاقة ومشقة لبلوغ الغاية التي يرمي إليها، وهي تحصيل الحكم الشرعي.

وكذلك إذا نظرنا النظرة نفسها إلى التقليد، وجدنا أن بين تعريفيه اللغوي والاصطلاحي تناغماً وانسجاماً، فإن المقلد إذا اتبع قول المجتهد في المسألة، كأنه وضع ذلك القول قلادة في عنقه، أو كأنه جمع آراءه في ذاكرته استيعاباً واستحضاراً.



(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦١.

(٢) انظر روضة الناظر ص ٣٨٢.

الفصل الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد

وفيه خمسة مباحث:

- ١ - المبحث الأول: تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه.
- ٢ - المبحث الثاني: تفويض الله تعالى للرسول أو للعالم أن يحكم بما شاء.
- ٣ - المبحث الثالث: هل يأثم المجتهد إذا أخطأ؟
- ٤ - المبحث الرابع: هل ينقض قضاء القاضي بالاجتهاد؟
- ٥ - المبحث الخامس: اكتفاء المجتهد بترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما لا يستقل دليلاً.

المبحث الأول
تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
رأي أبي علي وأبي هاشم في ذلك، وبيان أدلتهما
يرى أبو علي وأبو هاشم الجبائيان، أن النبي ﷺ، لم يكن متعبداً
بالاجتهاد فيما يتعلق بأمر الشرع.
ولهذا قالوا: (إنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد في شيء من
الشرعيات)^(١).

والى ذلك ذهب بعض الشافعية وبعض الحنابلة^(٢).
واستدل أبو علي وأبو هاشم لذلك بما يلي:

الدليل الأول:

قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣).

(١) انظر شرح العمدة ورقة ٢٠٧، المعتمد ٢/٢٤٠، الإحكام ٤/١٦٥، المحصول ٢/٩٣،

المسودة ص ٥٠٦، نهاية السؤل ٤/٥٢٩.

(٢) انظر المسودة ص ٥٠٦.

(٣) سورة النجم، الآيتان: ٣ - ٤.

فأخبر أن ما ينطق به هو عن وحي، ولا يقال لما صدر عن اجتهاد إنه وحي.

ألا ترى أنه لا يقال: إن قول المجتهد منا هو عن وحي.

الدليل الثاني:

إن الأمة اتفقت على أن ما يقوله النبي ﷺ، ليس عن اجتهاد.

الدليل الثالث:

إنه لو كان في الأحكام ما صدر عن اجتهاد، لوجب ألا يُجعل أصلاً، وأن يخالف فيه، ولا يُكفر مخالفه، لأن كل ذلك من حق الاجتهاد.

الدليل الرابع:

إن النبي ﷺ نزل منزلاً، ف قيل: «إن كان ذلك عن وحي فالسمع والطاعة، وإن كان إنما هو الرأي، فليس بمنزل مكيدة»^(١).

فقال: (بل هو الرأي).

فدل على أنه يجوز مراجعته في الرأي، ومعلوم أنه لا يجوز مراجعته في الأحكام، فعلم أنها ليست برأي.

الدليل الخامس:

إنه لو كان متعبداً بالاجتهاد لأظهره.

الدليل السادس:

إنه لو كان متعبداً بالاجتهاد لما توقف على الوحي^(٢).

(١) قائل ذلك للنبي ﷺ هو الحباب بن المنذر رضي الله تعالى عنه، في غزوة بدر، ونصه عند ابن حجر: (يا رسول الله هذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتعداه؟ أم هو الرأي والحرب؟ فقال: «بل هو الرأي والحرب» فقال الحباب: كلا ليس بمنزل. فقبل منه النبي ﷺ ذلك). (الإصابة ٣١٦/١).

(٢) انظر شرح العمدة ورقة ٢٠٩ وما بعدها، المعتمد ٢٤٢/٢ - ٢٤٣.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي أبي علي وأبي هاشم في هذه المسألة، أنه يجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد في أمور الشرع فيما لا نص فيه.

قال الشيرازي رحمه الله تعالى: (كان للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث ويحكم فيها بالاجتهاد)^(١).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (يجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه)^(٢).

وقال ابن الحاجب رحمه الله تعالى: (المختار أنه ﷺ كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه)^(٣).

وقال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى: (المختار عند الحنفية أنه عليه السلام مأمور بانتظار الوحي أولاً ما كان راجيه ثم بالاجتهاد)^(٤).

واستدل الجمهور على تعبد ﷺ بالاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، بالعقل والنقل.

وأدلتهم العقلية، ما يلي:

الدليل الأول:

قالوا: لو فرضنا أن الله تعالى تعبد نبيه ﷺ بالاجتهاد وقال له:

(١) التبصرة ص ٥٢١.

(٢) روضة الناظر ص ٣٥٦.

(٣) منتهى الوصول والأمل ص ٢٠٩.

(٤) التحرير بشرح التيسير ١٨٣/٤.

«حكمي عليك أن تجتهد وتقيس»، لم يلزم عنه لذاته محال عقلي، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك.

الدليل الثاني:

قالوا: إن الاجتهاد موضع لرفع المنازل والزيادة في الدرجات، وأحق الناس بذلك رسول الله ﷺ، فوجب أن يكون له مدخل في العمل به، إذ لو لم يكن عاملاً بالاجتهاد مع عمل أمته به، للزم منه اختصاصهم بفضيلة لم توجد له، وهذا ممتنع، فإن آحاد أمة النبي ﷺ، لا يكون أفضل منه ﷺ في شيء أصلاً.

الدليل الثالث:

قالوا: إن النبي ﷺ إذا قرأ الآية وعرف منها الحكم وعلمته، لم يخلُ الحال من أحد أمرين: إما أنه يعتقد ما تقتضيه العلة، أو لا يعتقد ذلك. فإن اعتقد ما تقتضيه العلة فهو عمل بالاجتهاد، وصار إلى ما قلناه. وإن لم يعتقد مقتضاها صار مخطئاً، وذلك منفي عنه.

وأما أدلتهم النقلية، فاستدلوا على الجواز والوقوع، بما يلي:

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِالْحَقِّ وَالْأَوَّلَىٰ الْأَوَّلَىٰ﴾ (١).

فالله تعالى أمر بالاعتبار على العموم لأهل البصائر، والنبي ﷺ أجلهم في ذلك، فكان داخلاً في هذا العموم، وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (٢).

(١) سورة الحشر، الآية: ٢.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٠.

وما أراه يعم الحكم بالنص، والاستنباط من النصوص، إذ لم يفرق بين ما أراه بالنص وما أراه بالاجتهاد.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١).

والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾^(٢).

فالله تعالى عاتبه على ذلك، ونسبه إلى الخطأ، وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي، فلم يبق سوى الاجتهاد.

الدليل الخامس:

ما روي عنه عليه السلام أنه قال في مكة: (لا يختلي خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطنها إلا لمعرف، وقال العباس^(٣): يا رسول الله إلا الإذخر لصاغتتنا وقبورنا، قال: إلا الإذخر^(٤)).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٤٣.

(٣) هو أبو الفضل العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، عم النبي ﷺ، ولد قبل الفيل بثلاث سنين، وتوفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة في خلافة عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه سنة اثنتين وثلاثين وهو ابن ثمان وثمانين سنة.

(انظر الجرح والتعديل ٢١٠/٦، مشاهير علماء الأمصار ص ٩).

(٤) من حديث رواه البخاري واللفظ له في كتاب الحج والعمرة، باب «لا ينفر صيد الحرم».

(انظر صحيح البخاري ٢١٣/٢).

ومسلم في كتاب الحج، باب «تحريم مكة وتحريم صيدها وخلها وشجرها ولقطنها».

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٢٣/٩ - ١٢٦).

ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه ﷺ في تلك الحالة، فكان الاستثناء بالاجتهاد.

الدليل السادس:

ما روي عنه ﷺ أنه خطب الناس فقال: (أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ:

لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم^(١)).

ولو كان هذا ثابتاً بالنص، لما قال ذلك.

الدليل السابع:

إنه ﷺ لما نزل ببدر للحرب، قال له الحباب^(٢): (يا رسول الله، هذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتعداه؟ أم هو الرأي والحرب؟).

فقال: (بل هو الرأي والحرب)^(٣)).

فصرح ﷺ بأنه فعل ذلك اجتهداً.

(١) رواه مسلم في كتاب الحج، باب «فرض الحج مرة في العمر»، واللفظ له.

(انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٠٠/٩ - ١٠١).

ورواه أبو داود في كتاب المناسك، باب «فرض الحج» ٣٤٤/٢.

والترمذي في أبواب الحج، باب «ما جاءكم فرض الحج» ١٥٤/٢ - ١٥٥.

والنسائي في كتاب المناسك، باب «وجوب الحج» ١١٠/٥.

وابن ماجه في كتاب المناسك، باب «فرض الحج» ٩٦٣/٢.

(٢) هو أبو عمر، الحباب بن المنذر بن الجموح الأنصاري الخزرجي ثم السلمي، من أجلاء الصحابة، شهد بدرًا مع رسول الله ﷺ. توفي في خلافة عمر رضي الله عنه وقد زاد على الخمسين.

(الإصابة ٣١٦/١ - ٣١٧).

(٣) رواه ابن حجر في الإصابة ٣١٦/١.

الدليل الثامن:

قوله ﷺ: (وإن العلماء ورثة الأنبياء)^(١) وذلك يدل على أنه كان متعبداً بالاجتهاد، وإلا لما كانت أمته وارثة لذلك عنه، وهو خلاف الخبر.

الدليل التاسع:

ما روي أنه ﷺ، لما أراد صلح الأحزاب على شطر تمر نخل المدينة، وكتب بعض الكتاب بذلك، جاءه سعد بن معاذ^(٢)، وسعد بن عباد^(٣)، وسعد بن الربيع^(٤)، وسعد بن خيثمة^(٥)، فقالوا: (يا رسول الله،

(١) رواه أبو داود واللفظ له في كتاب العلم ٥٨/٤.

والترمذي في أبواب العلم ١٥٢/٤.

وابن ماجه في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ٨٠/١ قال الترمذي بعد سوجه لهذا الحديث: (ولا نعرف هذا الحديث إلا من حديث عاصم بن رجاء بن حيوة، وليس إسناده عندي بمتصل هكذا: حدثنا محمود بن خدّاش هذا الحديث، وإنما يروى هذا الحديث عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن داود بن جميل، عن كثير بن قيس، عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ، وهذا أصح من حديث محمود بن خدّاش. انظر سنن الترمذي ١٥٣/٤).

(٢) هو أبو عمرو، سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري، شهد بدرًا، ورمي بسهم يوم الخندق فعاش بعد ذلك شهراً حتى حكم في بني قريظة وأجيب دعوته في ذلك، ثم انتقض جرحه فمات سنة خمس رضي الله تعالى عنه وأرضاه. (الإصابة ٨٧/٣، شذرات الذهب ١١/١).

(٣) هو أبو ثابت وأبو قيس، سعد بن عباد بن دليم الأنصاري، شهد العقبة، وكان أحد النقباء، وشهد بدرًا، وكان يكتب بالعربية ويحسن العموم والرمي، حتى لقب بالكمال، وكان مشهوراً بالجلود حتى إنه كان يعشي كل ليلة ثمانين من أهل الصفة. توفي رضي الله عنه بحوران سنة خمس عشرة.

(الإصابة ٨٠/٣، شذرات الذهب ٢٨/١).

(٤) هو سعد بن الربيع بن عمرو بن أبي زهير الأنصاري الخزرجي، أحد نقباء الأنصار، شهد أحداً مع النبي ﷺ، واستشهد بها. (الإصابة ٧٧/٣).

(٥) هو أبو خيثمة، سعد بن خيثمة بن الحارث بن مالك الأنصاري الأوسي، وكان أحد النقباء =

أَوْحَى من السماء، فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك وهوالك؟).

فلما علموا أنه رأى رأاه لهم، قالوا: (فإن كنت إنما تريد الإبقاء علينا، فوا الله لقد رأيتنا وإياهم على سواء، ما ينالون منا ثمرة إلا شراء أو قَرَى).

فقال رسول الله ﷺ: (هوذا)^(١).

فالنبي عليه الصلاة والسلام رجع إلى قولهم، ونقض رأيه، وهذا يدل على أنه كان يجتهد في بعض الأحكام^(٢).

= بالعقبة، وشهد بداراً مع النبي ﷺ، واستشهد بها. (الإصابة ٧٥/٣).

(١) قال الميثمي رحمه الله تعالى: (رواه البزار والطبراني، ورجال البزار والطبراني فيهما محمد بن عمرو، وحديثه حسن، وبقيّة رجاله ثقات).

(مجمع الزوائد ١٣٢/٦).

(٢) انظر شرح العمدة ورقة ٢٠٧ وما بعدها، المعتمد ٢٤١/٢، التبصرة ص ٥٢١ وما بعدها،

الوصول إلى الأصول ٣٨١/٢، الإحكام ١٦٥/٤ وما بعدها، المحصول ٩/٣/٢ وما بعدها، روضة الناظر ص ٣٥٦ وما بعدها، نهاية السؤل ٥٣٥/٤ وما بعدها.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي علي وأبي هاشم في
هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي علي وأبي هاشم في هذه المسألة:
رأي أبي علي وأبي هاشم في هذه المسألة، مبني على الأصل المقرر
عند جميع المعتزلة، وهو وجوب رعاية الصلاح والأصلح على الله تبارك
وتعالى. وذلك أن النبي ﷺ، إذا اجتهد في المسائل الشرعية التي لا نص
عليها، وكلفنا اتباعه والأخذ باجتهاده الصادر عن محض رأيه، فما الذي
يضمن لنا أن ما رآه باجتهاده الشخصي يحقق مصالحنا، ومن الذي يؤمننا
ألا يكون مفسدة؟

فلو جاز له الاجتهاد في الشرعيات، لأدى ذلك إلى إباحة الحكم بما
لا يؤمن من كونه فساداً، وذلك مناقض للمصلحة، فلا يصح من الحكيم
جوازه.

وقد أقاما أدلتهما على هذا الأصل المقرر عند أصحابهما.

وهما يناقشان على هذه الأدلة بالنحو التالي:

أولاً - يناقشان على الدليل الأول:

بأن الآية تنصرف إلى ما ينطق به، دون ما يظهر منه فعلاً.

وَنَفْيُ نطقه بالهوى لا يمنع من كونه مجتهداً، لأن الاجتهاد ليس
حكماً بالهوى، وإنما هو حُكْم بالدليل، والهوى ليس دليلاً.

ثانياً - ويناقشان على دليلهما الثاني:

بأن أبا يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى يخالفان في ذلك، ولا
يعلم سبق الإجماع لهما، فادعاء الإجماع تحكُّم بلا دليل.

ثالثاً - ويناقشان على دليلهما الثالث:

بأنه ليس ذلك من حق الاجتهاد على الإطلاق، ألا ترى أن الأمة إذا أجمعت عن اجتهاد، فإنه لا تجوز مخالفته، ويجب أن يُجعل أصلاً؟ وقولكم: «إنه لا يمكن تكفيره فيما طريقه الظن». غير صحيح، لأن ما يحكم به النبي ﷺ مقطوع بصحته وإن كان عن اجتهاده لكونه معصوماً فيه عن الخطأ محروساً من الزلل.

رابعاً - ويناقشان على دليلهما الرابع:

بأن ذلك إنما يدل على مراجعته في الآراء التي ليست من الأحكام، كالرأي في الحرب، والأحكام الشرعية خارجة عن ذلك.

خامساً - ويناقشان على دليلهما الخامس:

بأنه لا يمتنع أن يكون من المصلحة إظهاره.

سادساً - ويناقشان على دليلهما السادس:

بأنه إنما يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب، فيحمل غيره عليه من طريق الاجتهاد، وأما فيما لا أصل له فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه، ولذلك توقف انتظاراً للنص، على أنه إن توقف فيما ذكرتموه فقد اجتهد في مواضع، فلا يدل تَوَقُّفُهُ على عدم تعبدته بالاجتهاد^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

مما سبق عرضه وبيانه، يترجح لدي في هذه المسألة مذهب الجمهور، وهو جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد في الحوادث التي لم يرد بها نص، وذلك لأن الخطأ في الاجتهاد ليس بمعصية، لا كبيرة ولا صغيرة، بل المخطيء مأجور بأجر واحد، والمصيب بأجرين، فكلاهما مأجور، وإن تفاوتت درجة الأجر.

(١) انظر المعتمد ٢/٢٤٢ وما بعدها، التبصرة ص ٥٢٢ وما بعدها، الوصول إلى الأصول ٣٨١/٢، المحصول ١٧/٣/٢ وما بعدها.

وعليه، إن كان المانعون من جواز اجتهاده ﷺ قد منعوا من ذلك خشية أن يجتهد فيخطيء، فليس الخطأ في الاجتهاد من الخطأ الذي ينتزه عنه منصب النبوة حتى يقال بعدم جواز تعبد به بذلك.

وإن كان مَنَعُهُمْ من جواز ذلك حرصاً منهم على حماية مصالح المكلف، وصوناً له من الوقوع في المفسدة، فإن ذلك مردود بأن اجتهاده ﷺ محروس بعناية الله تبارك وتعالى عن الخطأ والزلل^(١).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

ثمرة الخلاف في هذه المسألة، تكمن فيما لو اجتهد النبي ﷺ في حادثة ما، وأصدر فيها حكماً شرعياً. فهل يكون ذلك الحكم أصلاً يجب اتباعه، بحيث تحرم مخالفته ويُكْفَرُ من يخالفه؟

ف عند الجمهور:

أن حكم النبي ﷺ الصادر عن اجتهاده يجب أن يُجْعَلَ أصلاً، يتعين اتباعه، ولا تجوز مخالفته ومن خالفه فإنه يُكْفَرُ، لأن ما يحكم به النبي ﷺ مقطوع بصحته لعصمة الله تعالى له من الزلل والخطأ.

وعند أبي علي وأبي هاشم:

أن حكم النبي ﷺ، الصادر عن اجتهاده، يجب ألا يجعل أصلاً، وتجاوز مخالفته من غير أن يكفر المخالف، لأن ذلك من حق الاجتهاد.



(١) انظر نهاية السؤل وسلم الوصول ٥٣٣/٤.

المبحث الثاني

تفويض الله تعالى الرسول أو العالم أن يحكم بما شاء

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي موسى^(١) بن عمران في ذلك، وبيان أدلته

يرى موسى بن عمران المعتزلي، أنه يجوز أن يفوض الله تعالى للرسول ﷺ أو للعالم الحكم بما شاء، فيقول: «احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالحق، ولا تقول إلا الصدق»^(٢).

واستدل لذلك بأدلة تقوم على ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: الاحتجاج على جواز استمرار اختيار الصواب دون الخطأ.

المسلك الثاني: الاحتجاج على جواز ورود التعبد بما ذكر.

(١) ويقال له موسى بن عمران، وهو من علماء المعتزلة، ومن أهل الكلام والفتيا فيهم، وكان يقول بالإرجاء.

(انظر المنية والأمل ص ٦٠).

(٢) انظر المغني ١٧/١٢٣، المعتمد ٢/٣٢٩.

المسلك الثالث: الاحتجاج على ورود التعبد بذلك.

فأما ما يتعلق بالمسلك الأول، فقال: إذا جاز أن يتفق اختيار الأنبياء للصغائر دون الكبائر، وإن لم يكن لهم على عينها دليل، جاز اتفاق اختيارهم الصواب دون الخطأ، وإن لم يكن لهم على عينه دليل. وأما ما يتعلق بالمسلك الثاني، فاستدل بما يلي:

الدليل الأول:

قال: إذا جاز أن يفرض الله المكلف أن يختار واحدة من الكفارات، جاز أن يفرض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره.

الدليل الثاني:

قال: إذا جاز أن يتعبد العامي بأن يختار العمل على فتوى أحد الفقهاء، ويتعين ذلك باختياره، جاز مثله في أصل التعبد.

الدليل الثالث:

قال: إنه إذا جاز أن يُكَلَّف الإنسان العمل على الأوامر مع أنها قد تخطيء، جاز أن يكلف الإنسان العمل على اختياره، وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار الفساد.

الدليل الرابع:

قال: إن الواجب في التكليف أن يُجْعَلَ للمكلف طريق إلى ما كلف، إما على جملة وإما على تفصيل، لنأمن الخطأ فيما نفعل، وإذا قال الله للمكلف: «احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب».

فقد جُعِلَ له طريق مقطوع به على صحة ما يحكم به.

وأما ما يتعلق بالمسلك الثالث، فاستدل بما يلي:

الدليل الأول:

قول الله عز وجل: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّنَبِيِّ إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾^(١).

أضاف التحريم إليه، فدل على كونه مفوضاً إليه.

الدليل الثاني:

قال: إن السنة مضافة إلى النبي ﷺ، وحقيقة الإضافة تقتضي أنها من قبله.

الدليل الثالث:

قال: إن النبي ﷺ لما قال في مكة: (لا يختلى خلاها).

قال العباس: (إلا الإذخر) فقال النبي ﷺ: (إلا الإذخر)^(٢).

ومعلوم أن الوحي لم يرد في تلك الحال.

الدليل الرابع:

قول النبي ﷺ: (لو قلت: نعم، لوجبت)^(٣).

يعني الحج، فعلق وجوبه بقوله.

الدليل الخامس:

قوله ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء)^(٤).

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) رواه البخاري واللفظ له في كتاب الصوم، باب «السواك الرطب واليابس للصائم»

٢٣٤/٢.

ومسلم في كتاب الطهارة، باب «السواك» بلفظ: (عند كل صلاة).

فبين أن أمره بالسواك موقوف على اختياره.

الدليل السادس:

قال: إن موسى عليه السلام أثبت الأحكام من جهته، إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى عليه^(١).

الدليل السابع:

قوله ﷺ: (قد عفوت عن الخيل والرقيق)^(٢).

فأضاف العفو إلى نفسه.

= (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٤٣/٣).

والترمذي في أبواب الطهارة، باب «السواك» ١٨/١.

وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب «السواك» ١٠٥/١.

وابن خزيمة في صحيحه بلفظ: (مع كل وضوء) في «جامع أبواب الوضوء وسننه»

٧٣/١.

والدارمي في كتاب الصلاة والطهارة، باب «السواك» ١٧٤/١.

(١) المراد بالآيات التسع التي أنزلها الله تعالى على موسى عليه السلام: هي ما ذكرها ابن عباس

رضي الله تعالى عنها في قوله تعالى: (ولقد آتينا موسى تسع آيات). «الإسراء، الآية:

١٠١».

أنها: العصا، اليد، السنين، البحر، الطوفان، الجراد، القمل، الضفادع، الدم. (انظر

تفسير ابن كثير ٦٠/٣).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الزكاة ٢٣٢/٢.

والترمذي في كتاب الزكاة ٦٦/٢.

والنسائي في كتاب الزكاة ٣٧/٥.

وابن ماجه في كتاب الزكاة ٥٧٠/١.

وهذا الحديث قد نقل الترمذي تصحيحه عن الإمام البخاري، فقال: (روى هذا

الحديث الأعمش وأبو عوانة وغيرهما عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي، وروى

سفيان الثوري وابن عيينة وغير واحد عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي.

وسألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: كلاهما عندي صحيح).

(انظر سنن الترمذي ٦٦/٢).

الدليل الثامن:

قال: إن الصحابة لو حكمت في الحوادث عن دلالة، لما أضيفت إلى رأيها.

الدليل التاسع:

قال: إنهم لو حكموا بدليل لما تركوه، لأن الحق لا يُترك.

الدليل العاشر:

قال: إنهم قالوا في حكمهم: (إن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان^(١)).

فلو كان ذلك عن دليل لم يقولوا بذلك.

الدليل الحادي عشر:

قال: إنهم لو قالوا عن نظر وقياس، لنقلت عنهم التعديلات والأصول^(٢).

(١) وعن قال ذلك أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تفسير الكلاله، حيث قال: (إني سأقول فيها برأيي، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الولد والوالد).

(رواه الدارمي في سننه ٣٦٥/٢).

وقاله ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في قصة بروع بنت واشق: (فلأما أقول فيها . . . ، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريتان).

(رواه أبو داود في سننه ٥٨٩/٢ - ٥٩٠).

(٢) انظر المعتمد ٣٣٢/٢ - ٣٣٦.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلة

يرى أكثر الأصوليين وأكثر المعتزلة، أنه لا يجوز أن يفوض الله تعالى للرسول ﷺ، أو لغيره من العلماء الحكم بما شاء.

قال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (اختلف الناس: هل يجوز أن يفوض الله سبحانه وتعالى إلى المكلف أن يوجب، ويبيح، ويحرم، باختياره، ويقول له: «احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق»، فقال أكثر العلماء: لا يجوز ذلك، وهو الأشبه عندي بالمذهب، لأن المذهب عندنا أن الحق عند الله واحد)^(١).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (والمختار أنه لم يقع)^(٢).
وقال ابن نظام الدين الأنصاري رحمه الله تعالى: (والحق في ذلك عدم الجواز)^(٣).

وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى: (لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب)^(٤).
واستدلوا للمنع من ذلك، بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

قالوا: إن الحق واحد، ولا يجوز أن يتفق للمكلف ذلك الواحد أبداً بمجرد اختياره من غير اجتهاد، كما لا يجوز أن يتفق أن يخبر الإنسان بأخبار

(١) التمهيد ٣٧٣/٤ - ٣٧٤.

(٢) جمع الجوامع بحاشية البناي ٣٩٢/٢.

(٣) فواتح الرحموت ٣٩٧/٢.

(٤) المعتمد ٣٢٩/٢.

لم يسمعها ولا علم له بها، فتوافق الصواب والصدق في أخباره أبداً، ولو جاز ذلك لخرجت الأخبار عن الغيوب من أن تكون دلالة على صحة نبوات الأنبياء، إذا وجدت على ما قالوا، ولجاز أن يكلف تصديق النبي دون من ليس بنبي من غير علم بذلك، ولجاز أن تقع الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم.

فلما لم يجز جميع ذلك أن يقع باختياره من غير علم، كذلك في مسائلتنا.

الدليل الثاني:

قالوا: إنه لو جاز ذلك، لم يكن لتكليف الاجتهاد معنى، لأنه يختار الصواب من غير فكر واجتهاد، فلما كلف الاجتهاد بالإجماع، ثبت أن ذلك غير جائز.

الدليل الثالث:

قالوا: لا يخلو أن يكون الله تعالى قد أوجب عليه المصلحة بين الفعل وتركه من غير أن يعينه له، فيكون تكليف ما لا يطاق، أو يكون قد خيره بينه وبين غيره مما ليس بمصلحة، فيكون قد خيره بين المصلحة والمفسدة، لأنه قال: «افعل أيهما شئت».

والتخير بين المصلحة والمفسدة لا يجوز في الحكمة، فبطل أن يكون مفوضاً إليه الاختيار^(١).

(١) انظر المعتمد ٣٣١/٢ - ٣٣٢، التمهيد ٣٧٥/٤ وما بعدها، الإحكام ٢١٤/٤، فواتح الرحموت ومسلم الثبوت ٣٩٧/٢.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي موسى بن عمران في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي موسى بن عمران في هذه المسألة:
رأي موسى بن عمران المعتزلي في هذه المسألة، مبني على أن
المجتهد إنما يسوغ له الاجتهاد في المسائل المجردة عن الدليل بناء على ما
نصب له من أمارات مظنونة تكون بمثابة الكواشف التي تضيء له طريق
الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي الصحيح.

وإذا كان باجتهاده هذا آمناً من الوقوع في المعصية لكونه مثاباً في كلا
الحالتين، إما بأجرين إن كان مصيباً أو بأجر واحد إن كان مخطئاً، فإنه
كذلك يكون آمناً من الوقوع في المفسدة حين يحكم في الأمور بما شاء،
لأن الله تبارك وتعالى قد وصف اختياره الذي فوّض إليه مطلق الحرية فيه،
بأنه صواب، حيث قال: «احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب».

وبمقتضى هذا الوصف يكون ما اختاره مصلحة كله لا وجه للمفسدة
فيه، إذ كيف يكون مفسدة وقد وصفه الله تعالى بأنه صواب؟؟

ولما كان هذا القول يفضي إلى محاذير كثيرة، ومنها أنه يلغي فائدة
التعبد بالاجتهاد والتقليد، ومنها أنه يجعل العامي كالعالم سواء بسواء، ومنها
غير ذلك، فإن القاضي عبد الجبار قد شنع على صاحبه، ووصف رأيه هذا
بأنه ساقط مهجور، فقال: (... ويؤدي إلى مثل المحكي عن موسى بن
عمران من أنه جل وعز، يجوز أن يكلف، ويعلق ما كلف باختياره، من
حيث يعلم أن ما يختاره لا يكون إلا صواباً. وهذا قول مهجور، لأنه يوجب
في العامي ألا يمتنع أن تكون إصابته كإصابة الأنبياء، وهذا في نهاية

السقوط^(١).

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدل به على جواز ما ذهب إليه، يناقش عليه بالنحو التالي:

أولاً: يناقش على ما استدل به في المسلك الأول، وهو جواز استمرار اختيار الصواب: بأن الأنبياء عليهم السلام قد لا تقع منهم صغيرة أصلاً، وإن كانت تجوز فإنما جازت لقلتها، ثم لا يقرون عليها.

وأما الكبائر، فإنه كان ﷺ يعلمها، ولهذا ذكر الكبائر وعدّها.

ثانياً: ويناقش على ما استدل به في المسلك الثاني، وهو جواز ورود التعبد بالتفويض، على النحو التالي:

١ - يناقش على دليله الأول، من وجهين:

الوجه الأول:

إن الكفارات كلها واجبة ومصلحة عندكم، فلا يصح منك هذا الدليل.

وعندنا كلها صواب، وليس فيها خطأ، بخلاف الأحكام، فإن فيها صواباً ومصلحة، وفيها خطأ ومفسدة، وباختياره يبعد أن يوافق الصواب دائماً.

الوجه الثاني:

إن الكفارات تخالف مسألتنا هذه، لأن العامي يجوز أن يختار إحداها، ولا يجوز أن يفوض إليه اختيار ما شاء من الأحكام.

٢ - ويناقش على دليله الثاني، من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول:

إنه ينبغي تجويز أن يفوض إليه اختيار أي الحكمين شاء من غير

(١) المغني ١٧/١٢٣.

استغناء برأيه .

الوجه الثاني:

عندك أن كل واحد من المجتهدين مصيب، فهو مخير بين صوابين، بخلاف مسألتنا هذه .

وأما عندنا فالحق في واحد، والعامي معذور فيه وإن أخطأ، كما نقول: المجتهد معذور وإن أخطأ، فأما أن نقول: باختياره يحصل الصواب، فلا .

الوجه الثالث:

إن فرض العامي تقليد المجتهد، فإذا قلد أحدهما فقد فعل ما وجب عليه، بخلاف مسألتنا هذه، فإن المأخوذ عليه طلب الحق، وذلك لا يحصل إلا بالاجتهاد في الأدلة، فأما مجرد الاختيار فلا .

٣ - ويناقدش على دليله الثالث:

بأن عمله على الأمارات لا يفضي إلى إسقاط التكليف، لأنه يجتهد فيها، وينظر أقربها شبهاً بالحق فيحكم به، بخلاف اختياره فإننا قد أفسدنا أن يكون موصلاً للصواب برأيه .

٤ - ويناقدش على دليله الرابع:

بأننا قد بينا أنه لا يجوز أن يقول سبحانه ذلك، لأنه لو قاله لكان مخيراً بين المصلحة والمفسدة، والتخير بينهما لا يجوز، فبطل أن يكون مفوضاً إليه الاختيار .

ثالثاً: ويناقدش على ما استدلل به في المسلك الثالث، وهو ورود التعبد بالتفويض، بما يلي:

١ - يناقش على دليله الأول من وجهين:

الوجه الأول:

إن الآية الكريمة تشهد أن كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل، وإسرائيل ليس داخلاً في بنيه.

الوجه الثاني:

إنه يجوز أن يكون حرم على نفسه بالاجتهاد، أو بالنذر، أو باليمين، وكان في شريعتهم إثبات التحريم بالنذر واليمين، كما ثبت في شريعتنا الإيجاب بالنذر، والتحريم باليمين على اختلاف.

ويحتمل أن يكون قد حرم بدليل وأضيف إليه كما تضاف الأحكام إلى المجتهدين، فيقال: هذا قول الشافعي، واختيار أحمد.

٢ - ويناقش على دليله الثاني:

بأن السنة إنما أضيفت إلى النبي ﷺ لأنه هو المخبر بها، ولهذا تضاف إليه جميع السنن.

ومعلوم أن جميعها ليس باختياره، لأن منها ما نزل به الوحي.

٣ - ويناقش على دليله الثالث من وجهين:

الوجه الأول:

إنه قد روى الواقدي^(١) في المغازي: أنه لما قال العباس: (إلا الإذخر).

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي المدني الواقدي، من أقدم المؤرخين في الإسلام ومن أشهرهم، ومن حفاظ الحديث. ولد بالمدينة سنة ثلاثين ومائة، وكان تاجر حنطة بها فضاقت ثروته وانتقل إلى العراق فولاه الرشيد القضاء ببغداد واستمر إلى أن توفي بها سنة سبع ومائتين.

(انظر كشف الظنون ١٠/٦، الأعلام للزركلي ٣١١/٦).

سكت النبي ﷺ ساعة، ثم قال: (إلا الإذخر)^(١). فدل على أنه لم يقل باختياره، وإنما يجوز أن يكون أَوْحِيَ إليه، أو اجتهد في الأشبه.

الوجه الثاني:

إنه قد قيل: إن الإذخر ليس من الخلاء، وإنما استثناء العباس تأكيداً.

ثم يحتمل أن يكون النبي ﷺ أراد الاستثناء فسبقه العباس إلى سؤاله.

٤ - ويناقد على دليله الرابع:

بأن ذلك كذلك، حيث كان قوله دليلاً على الوجوب، وليس في الكلام ما يدل على أن قوله عن اجتهاد أو اختيار أو وحي، ولا حجة فيه.

٥ - ويناقد على دليله الخامس:

بأنه يحتمل: (لأمرتهم على طريق التكليف).

ولا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة، ويحتمل أن يكون خشي أن يفرض عليهم إذا ندبهم إلى المداومة عليه، كما روي أنه ترك المداومة على صلاة التراويح، وقال: (خشيت أن تُفرض عليكم فتعجزوا عنها)^(٢).

ويحتمل أن يكون (لأمرتهم عن اجتهاد، لأنه تنظيف وتطهير، ولكن تركته للمشقة).

(١) انظر المغازي للواقدي ٨٣٦/٢ بتحقيق المستشرق أمارسدن جونس.

(٢) رواه البخاري في كتاب صلاة التراويح ٢٥٢/٢.

ومسلم في كتاب الصلاة. (صحيح مسلم بشرح النووي ٤١/٦).

وأبو داود في كتاب الصلاة ١٠٤/٢.

والنسائي في كتاب قيام الليل وتطوع النهار ١٩٨/٣.

٦ - ويناقش على دليله السادس:

بأننا لا نعلم ذلك، ولا يثبت، ولو علمنا لم نعلم هل أُوحي إليه أو اجتهد، أو قال باختياره في جميع الأحكام.

٧ - ويناقش على دليله السابع، من وجهين:

الوجه الأول:

إنه أضاف العفو إلى نفسه، لأنه هو الذي يأخذ الصدقة، وهو الذي يتركها، وإن كان ذلك بأمر الله تعالى.

الوجه الثاني:

ورد ما يعارض أن يكون عفوهُ ﷺ صادراً عن اختياره، وهو ما روي أن العباس بن عبد المطلب اعترض رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، ما بال أبواب أمرت بها أن تُفتح، وأبواب أمرت بها أن تُغلق؟ فقال: (ما فتحتها عن أمري، ولا سدتها عن أمري)^(١).

فثبت أن أفعاله كلها كانت بأمر الله تعالى.

٨ - ويناقش على دليله الثامن:

بأن الرأي هو القول الصادر عن اجتهد ونظر في أمانة أو دلالة مستنبطة، وليس هو القول من غير نظر، لأن ذلك ليس رأياً وإنما هو تشهي.

٩ - ويناقش على دليله التاسع:

بأن الأدلة إذا دخلتها الشبهة تُركت، والأمارات بجواز ذلك أولى، على أنهم إنما يتركون أقوالهم إذا تغير اجتهدهم.

(١) الحديث أخرجه ابن سعد في الطبقات ٢/٢٢٨.

١٠ - ويناقش على دليله العاشر:

بأنه لو كان ذلك عن اختيار قد أبيع لهم العمل به، لما شكوا في كونه صواباً.

على أننا نقول: إن الحق في واحد، والمجتهد يجوز أن يصيبه، ويجوز أن يخطئه، فلا يلزمنا السؤال.

١١ - ويناقش على دليله الحادي عشر:

بأنه قد نقل عنهم ذلك على ضرب من التنبيه^(١).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

بعد هذا العرض والمناقشة، يترجح لدي في هذه المسألة أنه لا يجوز أن يفوض الله سبحانه وتعالى إلى المكلف أن يحكم بما شاء ويختار ما يريد، لأنه يلزم على هذا التفويض إبطال التعبد بالاجتهاد والتقليد، فيكون التكليف بهما عديم الفائدة، إذ لو جاز للنبي ﷺ هذا التفويض، لجاز للعالم، ولو جاز للعالم، لجاز للعامي فيكون متعبداً باختياره، وهذا خرق لإجماع الأمة.

ولما تقرر أن المكلف متعبد بالاجتهاد أو التقليد إجماعاً، ثبت عدم جواز ورود التعبد بالتفويض.

(وإذا كان العالم الجامع لعلوم الاجتهاد، المتمكن من النظر والاستدلال، إذا بحث وفحص، وأعطى النظر حقه، ليس معه إلا مجرد الظن بأن ذلك الذي رجحه وقاله، هو الحق الذي طلبه الله عز وجل، فكيف يحل له أن يقول ما أراد ويقبل ما يختار من دون نظر واجتهاد، مع كون

(١) انظر المعتمد ٣٣٢/٢ - ٣٣٦، التمهيد ٣٨٠/٤ - ٣٨٩، الإحكام ٢١٢/٤ وما بعدها، النهاية في الأصول لصفي الدين الهندي ورقة ٣٤٨.

الأحكام الشرعية تختلف مسالكها، وتباين طرائقها، ولا عِلْم للعبد بما عند الله عز وجل فيها، ولا بما هو الحق منها^(١).

والنبي ﷺ، لم يكن يختار الأحكام من تلقاء نفسه، بل إما أن ينتظر فيها الوحي، وإما أن يجتهد، ومما يؤكد أنه عليه الصلاة والسلام غير مفوض إليه الحكم بما شاء، أنه لو كان كذلك لما عاتبه ربه تبارك وتعالى على بعض ما صدر عنه من أفعال بطريق الاجتهاد، كما في قوله سبحانه: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِبِينَ﴾^(٢). وغير ذلك من الآيات التي نزلت عتاباً للنبي ﷺ^(٣).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

في تصوري أنه لا ترتب على هذا الخلاف أية فائدة عملية تتعلق بمسائل الفقه، وذلك لأن هذه المسألة من المسائل الفرضية، لا سيما وأن الدين الإسلامي قد اكتمل باكتمال شريعته السمحاء، فليسنا بحاجة إلى مثل هذه الفرضيات، فإن كان المكلف عالماً مجتهداً ولم يجد حكم ما عرض له في كتاب ولا سنة، فإنه متعبد بالنظر في الأدلة لاستنباط الحكم لذلك، ولا عبرة باختياره من غير نظر وبحث في مظان الحصول على الحكم.

وإن كان عامياً لا يملك آلة الاجتهاد، فإنه متعبد بتقليد المجتهد، وهذا هو حكم الله الذي لا محيد عنه ﴿فَتَشَاوَرُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤).

(١) إرشاد الفحول ص ٢٦٤.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٤٣.

(٣) انظر النهاية في الأصول ورقة ٣٤٨.

(٤) سورة النحل، الآية: ٤٣ وكذلك سورة الأنبياء، الآية: ٧.

المبحث الثالث هل يائمه المجتهد إذا اخطأ؟

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي بشر المريسي في ذلك، وبيان دليله

يرى بشر المريسي المعتزلي، وتابعه كثير من المعتزلة البغداديين، أن الحق من المجتهدين في أحكام الفروع واحد، ومن عداه فهو مخطيء في اجتهاده وما أداه إليه اجتهاده، ويكون آثماً^(١).

وفي ذلك يقول: (الحق في أحكام الفروع واحد منها، وأن عليه دليلاً يلزم كل أحد المصير إليه والنظر فيه، والوصول إلى القول الذي هو الحق به، وأن من قصر في ذلك فلم يصل إليه ولم يقل به، فإنه مخطيء، ويختلف خطؤه فربما كان كبيراً وربما كان صغيراً)^(٢).

واستدل لذلك فقال: الحق ممكن التدارك لأن الله تعالى قد نصب

(١) انظر شرح العمدة ورقة ١٦٩، المعتمد ٣٧١/٢، المستصفى ٣٦١/٢، التمهيد ٣١١/٤-٣١٢، الوصول إلى الأصول ٣٤٢/٢، الإحكام ١٨٢/٤، المحصول ٥٠/٣، ٢٠٤/١٩. مجموع الفتاوى

(٢) شرح العمدة ورقة ١٦٩.

عليه دليلاً يعرف به، فمن أخطأ فليس بمعذور، وإصابة الأئمة ليس
بمستحيل، وما كان مقدوراً لزيد كان مقدوراً لعمرو، فإذا أخطأ ذلك كان
من تقصيره، فإذا كان تقصيره سبباً في سفك دم امرئ مسلم، كان ماثوماً،
وكذلك لا يعذر من خالفنا في قواعد العقائد وأصول الديانات، لأن الحق
ممكن المدرك، وكذا فيما تنازعنا فيه، فإن دماء المسلمين محقونة فمن
سفكها بالاجتهاد، فهو ماثوم غير معذور^(١).

(١) انظر شرح العمدة ورقة ١٦٩، المعتمد ٣٧١/٢، الوصول إلى الأصول ٣٤٨/٢.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي بشر المريسي ومن تابعه في هذه المسألة، أن المجتهد المخطيء في الفروع لا إثم عليه، بل هو مثاب.

قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: (الحق عند الله واحد في أحكام الفروع، وعلى المجتهد طلبه، فإن أصابه توفر أجره، وإن أخطأه فالمؤاخذه موضوعة عنه، وهو مثاب مع كونه مخطئاً)^(١).

وقال الباغي رحمه الله تعالى: (والذي أذهب إليه أن الحق في واحد، وأن من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق، ولكننا لم نُكَلِّف إصابته، وإنما كلفنا الاجتهاد في طلبه، فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصابه فقد أُجر أجريْن: أجر الاجتهاد وأجر الإصابة للحق، ومن اجتهد فأخطأ، فقد أجر أجراً واحداً لاجتهاده، ولم يَأْثَم لخطئه، وهذا أشبه بمذهب مالك رحمه الله)^(٢).

وقال الأمدى رحمه الله تعالى: (اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الإثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية)^(٣).

وقال ابن عبد الشكور الحنفي رحمه الله تعالى: (والمختار أن الله حكماً معيناً أوجب طلبه ونصب عليه دليلاً، فمن أصابه فله أجران، ومن أخطأه فله أجر، لامتناله أمر الاجتهاد ببذل الوسع، وهذا معنى قول

(١) المسودة ص ٤٩٧.

(٢) أحكام الفصول ص ٧٠٨.

(٣) الأحكام ١٨٢/٤.

الحنفية: إن المخطيء مصيب. وهذا هو الصحيح عند الأئمة الأربعة^(١).

واستدل الجمهور لعدم تأييم المجتهد المخطيء بالنص، والإجماع.

أما النص:

فقوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٢).

فقد دل الحديث على أن المجتهد قد يصيب وقد يخطيء، إلا أنه مع خطئه فهو مأجور على اجتهاده.

أما الإجماع:

فهو ما نُقل نقلاً متواتراً لا يدخله شك، وعلم علماً ضرورياً من اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيما بينهم في المسائل الفقهية، مع استمرارهم على الاختلاف إلى انقراض عصرهم، ولم يصدر عن أحد منهم نكير ولا تأييم لأحد، لا على سبيل الإيهام ولا التعيين، مع علمنا بأنه لو خالف أحد في وجوب العبادات الخمس، وتحريم الزنا والقتل، لبادروا إلى تخطئته وتأييمه، فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل في كونها قطعية ومأثوماً على المخالفة فيها، لبالغوا في الإنكار والتأييم، حسب مبالغتهم في الإنكار على من خالف في وجوب العبادات الخمس وفي تأييمه، وذلك لاستحالة تواطئهم على الخطأ، ودلالة النصوص النازلة منزلة التواتر على عصمتهم عنه^(٣).

(١) مسلم الثبوت ٢/٣٨٠ - ٣٨١.

(٢) سبق تحريجه.

(٣) انظر التبصرة ص ٤٩٩ وما بعدها، الإحكام ٤/١٨٢، روضة الناظر ص ٣٦٥، نهاية السؤل

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي بشر المريسي في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي بشر المريسي في هذه المسألة:
لسنا نختلف مع بشر المريسي ومن تابعه على رأيه من معتزلة بغداد،
في أن المصيب واحد في الاجتهاد، بل نحن نقول بذلك، ولكننا نخالفه
في قضية التلازم بين تخطئة من عدا هذا الواحد وبين تأثيمه، إذ الخطأ
والإثم عنده وعند موافقيه على هذا الرأي، متلازمان كما قرر ذلك شيخ
الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى حيث قال: (... وكل من سوى
المصيب فهو آثم، لأنه مخطيء، والخطأ والإثم عندهم متلازمان، وهذا
قول بشر المريسي وكثير من المعتزلة البغداديين)^(١).

فيلزم من الخطأ عندهم التأثيم.

ولما قيل لبشر: إن الثواب إنما هو على الاجتهاد وليس على مجرد
الخطأ، قال: لو سلمنا ذلك فإنه يفضي إلى الإغراء بترك الاستقصاء في
الاجتهاد لأنه يقول: أكثر ما في ذلك الخطأ وأنا مأجور عليه، فلماذا أجهد
نفسي في أمر ثوابه حاصل بمشقة وبدونها؟

وقد فاته أن المجتهد لا يكون أهلاً للثواب على اجتهاده الخاطيء إلا
إذا بلغ الغاية القصوى التي يحس عندها بالعجز عن المزيد.

وفاته أيضاً أنه ليس كل من علم عدم المضرة عليه في الفعل، كان
إغراء له بالتقصير والتفريط، ألم ير أن من بشره النبي ﷺ بالجنة، فإنه

(١) مجموع الفتاوى ٢٠٤/١٩.

لا يخشى ضرر النار، وليس في ذلك إغراء له بالمعصية؟

ثم إن المجتهد لا يكون مُغرى بذلك لأنه لا يعرف المرتبة التي إذا انتهى إليها في النظر عُفِرَ له تركه النظر فيما بعد، وأين وجه الإغراء في هذا^(١)؟

وبناء على ذلك، فإن ما استدل به بشر المريسي في هذه المسألة، يناقش عليه من وجهين:

الوجه الأول:

إن سَفَك دم المسلم المعصوم الدم، إنما يوجب الإثم في حق من تعمد قتله بغير وجه حق وهو يعلم بحقن دمه، فأما المخطيء فلا حرج عليه، كمن رمى صيداً فأصاب آدمياً.

الوجه الثاني:

إن الحق وإن كان ممكن الدرك، إلا أنه ظني، والمباحث مختلفة، والآراء متفاوتة، فإن كل واحد من المجتهدين يأخذ من المعاني على قدر فهمه لها، وكلما خفي المدرك حُطَّ عنه الإثم والمؤاخذه تخفيفاً، على أنه غير آثم، فلا وجود للإثم مع الاجتهاد البالغ ذروة البحث والنظر^(٢).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

يترجح لدي في هذه المسألة أن الإثم مرفوع عن المجتهد المخطيء إذا اجتهد في أحكام الفروع التي ليس عليها دليل قاطع من نص أو إجماع، وأنه مأجور على ذلك لما بذله من جهد واستفراغ وسع في سبيل الوصول إلى الحق في المسألة، لثبوت ذلك بنصوص الكتاب والسنة فإن الله

(١) انظر التمهيد ٣٢٢/٤ - ٣٢٣.

(٢) انظر التمهيد ٣٢٢/٤ - ٣٢٣، الوصول إلى الأصول ٣٤٩/٢.

تعالى قد أخبر في غير موضع أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها كقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (٢).

وقوله: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (٣).

وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً اَنْتَهَا﴾ (٤).

وأمر بتقواه بقدر الاستطاعة، فقال: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (٥).

وقد دعاه المؤمنون بقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتُمْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (٦).

فقال: (قد فعلت) (٧).

فدلّت هذه النصوص على أنه لا يكلف نفساً ما تعجز عنه، وعلى أنه لا يؤاخذ المخطيء في اجتهاده، وهذا فصل الخطاب في هذا الباب، فالمجتهد إذا اجتهد واستدل فاتقى الله ما استطاع، كان هذا هو الذي كلفه الله إياه، وهو مطيع لله مستحق للثواب إذا اتقاه ما استطاع، ولا يعاقبه الله البتة، لأن كل من استفرغ وسعه استحق الثواب (٨).

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٤٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٤) سورة الطلاق، الآية: ٧.

(٥) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٧) رواه الترمذي في أبواب تفسير القرآن، وقال: (هذا حديث حسن صحيح). (انظر سنن

الترمذي ٢٩٠/٤).

(٨) مجموع الفتاوى ٢١٦/١٩ - ٢١٧ «باختصار وتصرف».

ويدل على ذلك قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(١).

ومع صراحة هذه النصوص وصحتها، فإن من ذهب إلى تأثيم المجتهد المخطيء يكون مخالفاً لها شاء أم أبى، وعليه إثم المخالفة بناء على رأيه، ولأن التأثيم حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع، وقد جاء الشرع بالعفو عن من اجتهد فأخطأ وبتحصيل الأجر له، فكان القائل بالتأثيم يعترض على الشارع الحكيم، ويقول: الأولى تأثيمه لا إثابته.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

من ثمار الخلاف في هذه المسألة، ما لو اجتهد مجتهد في حادثة ما، فحكم فيها بما يترتب عليه إتلاف عضو، أو إزهاق نفس بالكلية.

فهل يكون أثماً على ذلك، إذا تبين خطأ هذا الاجتهاد؟

فعند الجمهور:

لا إثم عليه، لأنه معذور باجتهاده، فهو في ذلك كمن قصد رمي صيد فأصاب إنساناً فقتله.

وعند بشر المريسي وأتباعه:

إنه آثم لتقصيره في مدرك الحق.

□ □ □

(١) سبق تخرجه.

المبحث الرابع هل ينقض قضاء القاضي^(١) بالاجتهاد؟

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي أبي بكر الأصم المعتزلي في ذلك، وبيان دليله

يرى أبو بكر الأصم أن قضاء القاضي ينقض بالاجتهاد^(٢).
واستدل لذلك، فقال: إن على الحق دليلاً قد كُلف المكلف بإصابته
فإذا أداه اجتهاده إليه، علم أنه وصل إليه يقيناً، فيكون هو الحق، وما عداه
الباطل، فينقض به حكم من خالفه^(٣).

(١) قضاء القاضي بالحكم في الحادثة لا يخلو من حالتين:
الحالة الأولى: أن يكون حكمه في القضاء مخالفاً للدليل قطعي من كتاب أو سنة متواترة
أو إجماع.

الحالة الثانية: أن يكون مخالفاً للدليل ظني من خبر آحاد، أو قياس خفي.
فإن كان اجتهاده مخالفاً للدليل قطعي، أمكن نقضه بالاتفاق.
وإن كان مخالفاً للدليل ظني، فهو محل الخلاف، بمعنى: هل يجوز نقضه أو لا؟

(٢) انظر المغني ٣٦٩/١٧، المعتمد ٣٧١/٢، التمهيد ٣١١/٤ - ٣١٢.

(٣) انظر المراجع السابقة نفسها.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلة

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي الأصم في هذه المسألة، أنه لا يجوز نقض قضاء القاضي بالاجتهاد.

قال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (إنه إذا بان له الخطأ بالاجتهاد الثاني، لا ينقض الأول)^(١).

وقال الأمدى رحمه الله تعالى: (اتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية)^(٢).

وقال ابن الحاجب رحمه الله تعالى: (لا ينقض الحكم في الاجتهاديات باتفاق منه ولا من غيره، لما يؤدي إليه من نقض النقض إلى غير نهاية، فتفوت مصلحة نصب الحاكم)^(٣).

وقال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى: (لا ينقض حكم اجتهادي صحيح، إذا لم يخالف ما ذكر - أي من الكتاب والسنة والإجماع - ولا نقض النقض وتسلسل، فيفوت نصب الحاكم من قطع المنازعات)^(٤).

واستدل الجمهور لذلك فقالوا: لو جاز نقض حكمه إما بتغير اجتهاده، أو بحكم حاكم آخر، لأمكن نقض الحكم بالنقض ونقض نقض النقض إلى غير نهاية، ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق

(١) التمهيد ٣٤٨/٤.

(٢) الإحكام ٢٠٣/٤.

(٣) منتهى الوصول والأمل ص ٢١٦.

(٤) التحرير بشرحه التيسير ٢٣٤/٤.

بحكم الحاكم، وهذا خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها^(١).

(١) انظر المستصفى ٣٨٢/٢، الإحكام ٢٠٣/٤، منتهى الوصول والأمل ص ٢١٦، شرح تنقيح الفصول ص ١٩٦، جمع الجوامع بحاشية البناني ٣٩١/٢، الإيهام ٨٥/٣، تيسير التحرير ٢٣٤/٤.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي أبي بكر الأصم في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي أبي بكر الأصم في هذه المسألة:
رأي أبي بكر الأصم في هذه المسألة مبني على أن القاضي إذا
اجتهد فأخطأ، يكون قد عدل عن الدليل الذي نصبه الله سبحانه وتعالى
على الحق، وبعدوله عن هذا الدليل لم يوفق إلى الصواب الذي هو في
علم الله تبارك وتعالى، وحينئذ ينتفي وجه الحق من هذا الاجتهاد وليس بعد
الحق إلا نقيضه، فيكون هذا الاجتهاد باطلاً، ويكفي بطلانه دليلاً على
نقضه وإسقاطه.

ويناقش على دليله الذي أقامه على هذا التصور، من وجهين:

الوجه الأول:

إنه يلزم من نقض قضاء القاضي في الاجتهاد اضطراب الأحكام
وتفويت مصلحة نصب الحاكم، وحط من منزلة القضاء في نفوس الناس.

الوجه الثاني:

إن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يعين ذلك الحكم الذي حكم به
الحاكم، فإن الحاكم نائب الله تعالى في مسائل الخلاف، فإذا أنشأ حكماً
في مسائل الاجتهاد، كان ذلك كالنص الوارد في خصوص تلك الواقعة من
تلك القاعدة العامة، والدليل الخاص مقدم على العام في الصورة التي
تناولها الخاص، كما تقرّر في أصول الفقه^(١).

(١) انظر المستصفى ٣٨٢/٢، الإحكام ٢٠٣/٤، منتهى الوصول والأمل ص ٢١٦، شرح
تنقيح الفصول ص ١٩٦، الإبهاج ٢٨٥/٣.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

يترجح لدي في هذه المسألة مذهب الجمهور، وهو عدم جواز نقض قضاء القاضي بالاجتهاد، وذلك لأن القول بجواز النقض يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام القضائية، فيفضي إلى أن يفقد الناس ثقتهم بالقضاة، ويكون ذلك ذريعة لمرضى النفوس للطعن في أهلية القضاء الشرعي لحل مشكلات الناس التي تعترض طريق حياتهم، ومن ثم المطالبة بتنحيته عن الساحة، والترحيب باستخدام القوانين الوضعية التي وضعها البشر من نسج خيالهم القاصر والمحصور بحدود الزمان والمكان بدلاً عنه، بحجة أنه لا يحقق مصالح الناس، ولا ينسجم مع متطلبات ومتطورات العصر، وفي هذا من الفساد ما الله به عليم.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

من ثمار الخلاف في هذه المسألة: لو حكم حاكم بصحة النكاح بعد أن خالع الزوج ثلاثاً، ثم تغير اجتهاده بعد ذلك. فهل يفرق بين الزوجين فينقض الاجتهاد؟

فعند الجمهور:

لا يفرق بين الزوجين، ولا ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح، وذلك لصحة الحكم.

وعند الأصم:

يفرق بين الزوجين، وينقض الاجتهاد، لبطلان الحكم^(١).



(١) انظر المستصفى ٢/٣٨٢.

المبحث الخامس

اكتفاء المجتهد بترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي المعتزلة^(١) في ذلك، وبيان دليلهم

(١) رأي هؤلاء المعتزلة في هذه المسألة، ذكره إمام الحرمين رحمه الله تعالى في برهانه نقلاً عن القاضي عبد الجبار الذي نسبته إلى بعض أصحابه، فقال: (وحكى صاحب المغني وهو عبد الجبار في كتابه المترجم بالعمد عن بعض أصحابه جواز الاكتفاء بالترجيح). (البرهان ١١٥٦/٢).

وذكره الطوفي رحمه الله تعالى في مختصر الروضة، ونسبه إلى القاضي عبد الجبار مباشرة، فقال: (ومورد الترجيح إنما هو الأدلة الظنية من الألفاظ المسموعة والمعاني المعقولة، فلا مدخل له في المذاهب من غير تمسك بدليل، خلافاً لعبد الجبار). (البلبل ص ١٨٧).

ولعل ما ذكره إمام الحرمين أدق، لأنني أستبعد أن يصدر ذلك عن القاضي عبد الجبار. وقد حاولت أن أعثر على رأي هؤلاء في المغني للقاضي عبد الجبار، أو في المعتمد لأبي الحسين البصري، فلم تقع عيني على شيء من ذلك.

ولعل إمام الحرمين والطوفي قد اطلعا على هذا الرأي في كتاب «العمد» الذي لا نعلم عنه شيئاً.

وقد يكون السر في عدم ذكر أبي الحسين البصري له في معتمده، هو سقوط هذا القول وتفاوته.

يرى بعض المعتزلة، أنه يجوز للمجتهد الاكتفاء بترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً^(٢).

واستدلوا لذلك، فقالوا: كان أصحاب رسول الله ﷺ في تفاوضهم يكتفون بمسالك الترجيحات، وما كانوا يمهدون أدلة مستقلة، ثم يبنون عليها ترجيحات، وهم الأسوة^(١).

(١) انظر البرهان ١١٥٦/٢، البلبل ص ١٨٧.

(٢) انظر البرهان ١١٥٦/٢ - ١١٥٧.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي هؤلاء النفر من المعتزلة، أنه لا يجوز الترجيح دون تمسك بدليل.

قال الجويني رحمه الله تعالى: (إن الترجيح الحقيقي ينشأ من منتهى الدليل)^(١).

وقال: (ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لا يجوز له الاقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً)^(٢).

وقال الطوفي رحمه الله تعالى: (ومورد الترجيح إنما هو الأدلة الظنية من الألفاظ المسموعة والمعاني المعقولة، فلا مدخل له في المذاهب من غير تمسك بدليل)^(٣).

واستدل الجمهور لذلك، فقالوا: إن مبنى الترجيح على الدليل، فإذا لم يكن دليل، لم يثبت الترجيح تصوراً، وإن فُرِضَ تَمَسُّكٌ بمبادئ نَظَرٍ وَسُمِّيَ ذلك ترجيحاً، فهو نظر فاسد لقصوره، ولا ترجيح بالفساد، والنظر يفسد بقصوره تارة، وَيَحِيدُ عن المدرك المطلوب تارة أخرى^(٤).

(١) البرهان ١١٥٦/٢.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) البلبل ص ١٨٧.

(٤) انظر البرهان ١١٥٦/٢، البلبل ص ١٨٧.

المطلب الثالث دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة:

رأي هؤلاء النفر من المعتزلة في هذه المسألة، لا يستند إلى نسبة من الصحة، فهو رأي ساقط مهجور، وذلك لأن الترجيح إذا لم يكن مستنداً على دليل معتبر، فإنه يكون ترجيحاً تابعاً لغلبة الهوى والتشهي، وذلك يأباه الاجتهاد الشرعي الذي لا يقوم إلا على دعائم قوية من الأدلة الشرعية الظنية.

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدل به هؤلاء، يناقشون عليه:

بأن ما زعمتموه دعوى عربية عن الدليل، فلا أصل لها، وذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يبنون أحكاماً على معان سديدة وعلى تقريبات شبيهة، وهذا مدرك الشرع، وكانوا لا يعتنون برد المعاني إلى الأصول، لا عن جهل بها، ولكنهم علموا أن معتمد الأحكام المعاني.

أما الاقتصار على الترجيحات، فهو ادعاء منكم، وفيه تخرُّصٌ عليهم بين.

ولا نسلم ما ادعيتموه إلا إذا عريت واقعة عن نظر قويم، ولاحت فيه مخيلة على بعد ولا يكون مثلها دليلاً، فقد يجوز التمسك بها، تجويزاً للمجتهد استصحاب الحال^(١).

(١) انظر البرهان ١١٥٧/٢.

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح :

يترجح لدي في هذه المسألة قول الجمهور، وهو عدم جواز الترجيح بلا دليل، وإلا لأصبح الترجيح ضرباً من ضروب الهوى والتشهي .
ولو كان الترجيح جائزاً بلا دليل، لكان للعامي دخل كبير في مسائل الاجتهاد .

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف :

لا يترتب على هذا الخلاف ثمرة عملية، لأنه خلاف لا يعتد به أصلاً، إذ كيف يعتد به في حين أنه يلغي فائدة الترجيح، وهل تتحقق فائدة من ترجيح لا يستند على دليل ثابت، أو أمانة معتبرة؟
ولو سلمنا جدلاً بأنه خلاف معتد به، فإن ثمرته تظهر في تسوية العالم المجتهد بالعامي الجاهل، والباحث المتجرد للحق بالمنساق خلف الهوى والتعصب .



الفصل الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالتقليد

وفيه مبحثان:

١ - المبحث الأول: تقليد العامي للمجتهد في فروع الشريعة.

٢ - المبحث الثاني: الأخذ بالأخف من أقوال المجتهدين المتساويين.

المبحث الأول تقليد العامي للمجتهد في فروع الشريعة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول رأي^(١) المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم

يرى المعتزلة البغداديون وعلى رأسهم جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، أنه لا يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة، بل يجب عليه النظر وطلب الدليل.

(١) للمعتزلة ثلاثة مذاهب في المسألة:

المذهب الأول: المنع من تقليد العامي للمجتهد مطلقاً، أي فيما كان من مسائل الاجتهاد وفيما لم يكن من مسائله. وهذا هو مذهب معتزلة بغداد.

المذهب الثاني: جواز تقليد العامي للمجتهد مطلقاً.

وهو مذهب القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري.

المذهب الثالث: التفصيل والتفريق بين تقليد العامي للعالم المجتهد في مسائل الاجتهاد، وبين تقليده إياه في غير مسائل الاجتهاد، فيجوز في الأول، ويمتنع في الثاني.

وهذا مذهب أبي علي الجبائي.

(انظر المعتمد ٢/٣٦٠ - ٣٦١).

والذي يعنينا هنا هو المذهب الأول القائل بالمنع مطلقاً، لما فيه من مخالفة صريحة وكبيرة للجمهور.

ولهذا قالوا: (إن العامي لا يجوز له تقليد العالم في أحكام الحوادث وإنما يلزمه الرجوع إليه ليعرفه طريقة النظر فيها وينبئه على أصولها فيعمل بما يوجبه نظره فيها)^(١).

واستدلوا لذلك، بثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

قالوا: إن العامي لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح في الاجتهاد، فيكون فاعلاً لمفسدة.

الدليل الثاني:

قالوا: إن العمل من حقه أن يتبع العلم، لأن العمل الواقع لا من العلم يكون قبيحاً من حيث لا يؤمن كونه خطأ، وطريق التقليد غير طريق العلم، فثبت أن التقليد في شيء من الأحكام والعبادات لا يجوز.

الدليل الثالث:

قالوا: إن العامي يتمكن من معرفة هذه الأحكام كالعالم، فإن كان الوصول إليها أقرب على العالم وأسهل من حيث كان عارفاً بأصولها إلا أن ما يجري هذا المجرى لا يقدر في التكليف ولا يمنع منه، كما أن اختلاف حال المكلفين في الفطنة والبلادة وسرعة الفهم وخلافها لا يؤثر في عموم التكليف، وإذا كان سبيله سبيل العالم في التمكن من معرفتها لم يجز له أن يقلد فيها، كما لا يجوز أن يقلد في الأصول من حيث كان متمكناً من معرفتها^(٢).

(١) انظر شرح العمدة ورقة ١٩٤، المعتمد ٣٦٠/٢، التبصرة ص ٥٢٦، المستصفى ٣٨٩/٢، الوصول إلى الأصول ٣٥٨/٢، الإحكام ٢٢٨/٤، المحصول ١٠١/٣/٢، روضة الناظر ص ٣٨٣، البلبيل ص ١٨٣، التمهيد ص ٥٢٦.

(٢) انظر شرح العمدة ورقة ١٩٤، المعتمد ٣٦٢/٢.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي المعتزلة البغداديين في هذه المسألة، أنه يجوز للعامي - بل يجب عليه - تقليد المجتهد في فروع الشريعة.

قال الباقي رحمه الله تعالى: (فَرَضَ العامي الأخذ بقول العالم، وإنما نسميه تقليداً على سبيل المجاز والانتساع، وإلا فهذا فرضه، والذي إذا فعله فقد أدى الواجب عليه)^(١).

وقال الرازي رحمه الله تعالى: (يجوز للعامي أن يقلد المجتهد في فروع الشرع)^(٢).

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً)^(٣)^(٤).

وقال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى: (غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد وإن كان مجتهداً في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم)^(٥).

وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى: (يجوز استفتاء العامي

(١) إحكام الفصول ص ٧٢٧.

(٢) المحصول ١٠١/٣/٢.

(٣) حُكِّمَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى بالإجماع على جواز تقليد العامي للمجتهد في الفروع، يدل على عدم اعتداده برأي معتزلة بغداد، ويؤيد ذلك تصريحه بأن هذا القول باطل حيث قال: (وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً. وهو باطل بإجماع الصحابة).

(روضة الناظر ص ٣٨٣).

(٤) روضة الناظر ص ٣٨٣.

(٥) التحرير بشرحه التيسير ٢٤٦/٤.

للعلماء في فروع الشريعة، وتقليده إياهم فيها^(١).
واستدلوا لذلك بالنص، والإجماع، والمعقول:

أما النص:

فبقول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

وهو عام لكل المخاطبين ولكل ما ليس بمعلوم، وأدنى درجات قوله:
﴿فَسْأَلُوا﴾.

الجواز، وهو خلاف مذهب الخصوم.

وأما الإجماع:

فهو أنه لم تزل العامة في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وفي
زمن التابعين رحمهم الله تعالى، قبل حدوث المخالفين، يستفتون
المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية، والعلماء منهم يبادرون إلى
إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير
نكير، فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً.

وأما المعقول:

فقالوا: إن العامي ليس معه آلة الاجتهاد، فجاز له التقليد، قياساً
على ما يسوغ فيه الاجتهاد، ولأننا لو ألزمناه معرفة الدليل لشق ذلك على
الناس، وانقطعوا عن المعاش، وتعطل الحرث والنسل، فوجب ألا نلزمه
ذلك^(٣).

(١) المعتمد ٣٦٠/٢ - ٣٦١.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٣، وكذلك سورة الأنبياء، الآية: ٧.

(٣) انظر شرح العمدة ورقة ١٩٥، المعتمد ٣٦١/٢، التبصرة ص ٤١٤، المستصفى ٣٨٩/٢،
الوصول إلى الأصول ٣٦٠/٢، الإحكام ٢٢٨/٤ - ٢٢٩، المحصول ١٠١/٣/٢، روضة
الناظر ص ٣٨٣، البلبلى ص ١٨٣، تيسير التحرير ٢٤٦/٤.

المطلب الثالث دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي المعتزلة البغداديين في هذه المسألة:
رأي المعتزلة البغداديين في هذه المسألة، مبناه على وجوب الحكمة
ورعاية المصلحة، ولما كان تقليد العامي للمجتهد في الفروع لا يعطي
ضماناً لنصح المجتهد، ولا يمنح أماناً من الوقوع في المفسدة، فإنه لا
يجوز ما دامت الحال كذلك أن يقلد العامي المجتهد في شيء من أحكام
الشريعة مطلقاً فيما كان من مسائل الاجتهاد وفيما لم يكن من مسائله.

وانطلاقاً من هذا الأصل المقرر عندهم، أقاموا أدلتهم على المنع من
هذا التقليد.

وهم يناقشون على هذه الأدلة، بما يلي:

أولاً - يناقشون على دليلهم الأول من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول:

إن ما ذكرتموه متقضى برجع العالم إلى المخبر الواحد، لأنه لا يأمن
أن يكون قد كذبه في خبره، فيكون بامتناله للخبر فاعلاً للمفسدة.

الوجه الثاني:

لو ألزمناه الاجتهاد لم نأمن من وقوع الخطأ منه، بل هو أقرب إلى
الخطأ لعدم أهليته، وحيث أن يكون المحذور مشتركاً.

الوجه الثالث:

إن من لم ينصح في الاجتهاد، يكون غاشاً لمقلّده، وهذا في نظر الشرع يكون خائناً لأمانة العلم والدين، والخائن لا يكون أهلاً لأن يُقتدى به.

ثانياً - ويناقشون على دليلهم الثاني، من وجهين:

الوجه الأول:

إنه ليس في تقليد العامي للمجتهد ما ينافي العلم، بل إن العامي إذا سأل المجتهد عما أراد السؤال عنه، حصل له العلم بجواب المجتهد، فيكون عمله تابعاً لهذا العلم.

الوجه الثاني:

إن الخطأ في تفويض العامي النظر في الأحكام الفرعية بنفسه مع فقد الآلة، أكبر بكثير من تقليده للمجتهد الذي ينظر في الأحكام عن علم وبصيرة.

ثالثاً - ويناقشون على دليلهم الثالث الذي قاسوا فيه الفروع على الأصول بجامع عدم جواز التقليد في كل، من وجهين:

الوجه الأول:

إنه جمع بغير علة، على أن مسائل الفروع يطلب فيها ما يغلب على ظنه أنه الحق، وذلك يحصل للعامي بقول المفتي، كما يحصل للعالم بخبر الواحد عن الرسول ﷺ.

الوجه الثاني:

إن مسائل الأصول من التوحيد، والنبوات، طرقها عقلية، يحتاج الإنسان فيها إلى تنبيه يسير، فلا ينقطع عمر الإنسان ومعاشه فيها، بخلاف الفروع فإنها تكثر وتتجدد، والاجتهاد فيها لا يتم إلا بأمور شرعية لا يمكن

ضبطها ومعرفتها إلا بطول وقت يفضي إلى الانقطاع عن أسباب المعيشة^(١).
ويمكن أن يناقشوا على قولهم: (إن العامي يتمكن من معرفة هذه
الأحكام كالعالم):

بأنه غير صحيح، لأن العالم ليس بدعا أن يعرف هذه الأحكام لكونه
من أهل النظر والاستدلال.

أما العامي فإنه ليس كذلك، ولو كلف العامي الاجتهاد في الأحكام
لضاعت الشريعة وأبيحت حرمة الاجتهاد.

وأما اختلاف الناس في الفطنة والبلادة، فهي فوارق طبيعية بين البشر
لا تؤثر في التكليف، ولكن هذا بخلاف تكليف العامي بالاجتهاد، فإنه يؤثر
في التكليف لكونه لا يتمكن من إدراك مآخذ الأحكام وطرق استنباطها
فيعطلها بالكلية، وكونه غير متمكن من ذلك فلا يكلف بها لأن التكليف فرع
القدرة والإمكان ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

من خلال ما سبق بيانه ومناقشته، يترجح لدي في هذه المسألة أنه
يجب على العامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة، وذلك لعجزه وعدم
تمكنه من معرفة الحكم بدليله، إذ أنه فاقد لأهلية الاجتهاد، وفاقد الشيء
كيف يعطيه؟؟

ولأنه لو كلف الاجتهاد لوقع في الحرج الشديد، والشريعة مبناها على
التيسير ورفع الحرج، ولأدى به ذلك إلى ترك الحكم بالكلية، وفي ذلك من
المفاسد العظيمة ما الله تعالى به عليم.

(١) انظر المعتمد ٣٦٢/٢، التبصرة ص ٤١٤، التمهيد ٤٠١/٤ - ٤٠٢، الأحكام

٢٣٠/٤ - ٢٣١، البلبل ص ١٨٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

وإزاء ذلك كله، كان لا بد له من التقليد صوناً لدينه وحماية لنفسه من المفسدة. ﴿فَتَشَلُّوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١).

والعامي قطعاً لا يعلم كيفية الاستنباط، ولا يعرف قواعد الاجتهاد، فضلاً عن أن يكون باحثاً ناظراً مدققاً.

والذين يوجبون عليه النظر ويحرمون عليه التقليد كأنهم يعارضون الآية المذكورة، فيقال لهم: أنتم أعلم أم الله؟؟

قال الخطيب البغدادي (٢) رحمه الله تعالى: (وحكي عن بعض المعتزلة أنه قال: لا يجوز للعامي العمل بقول العالم حتى يعرف علة الحكم، وإذا سأل العالم فإنما يسأله أن يعرفه طريق الحكم، فإذا عرفه وقف عليه وعمل به.

وهذا غلط، لأنه لا سبيل للعامي إلى الوقوف على ذلك إلا بعد أن يتفقه سنين كثيرة ويخالط الفقهاء المدة الطويلة، ويتحقق طرق القياس، ويعلم ما يصححه ويفسده، وما يجب تقديمه على غيره من الأدلة، وفي تكليف العامة بذلك تكليف ما لا يطيقونه) (٣).

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

من ثمار الخلاف في هذه المسألة:

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣، وكذلك سورة الأنبياء، الآية: ٧.

(٢) هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أحد الأئمة الأعلام وصاحب التأليف المنتشرة في الإسلام، كان حافظاً، ثباتاً، مهياً، وقوراً، حسن الخط، كثير الضبط، فصيحاً، حسن القراءة، جهوري الصوت. ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة. (شذرات الذهب ٣/٣١١-٣١٢).

(٣) الفقيه والمتفقه ٦٨/٢ - ٦٩.

- ١ - تعطيل الأحكام الشرعية بالكلية، إذ معرفة الحكم في المسألة بدليله وظيفة المجتهد لا العامي .
- ٢ - تعطيل سبل الحياة وأسباب العيش، مما يترتب عليه خراب الأرض التي استخلف الله تعالى هذا الإنسان فيها لعمارتها.
- ٣ - إيقاع الناس في الحرج والعنت على أمر جاءت الشريعة بالتوسيع على الناس فيه.
- ٤ - استواء العامي الجاهل بالعالم المجتهد، وبذلك تضيع حرمة الاجتهاد وينتشر بين العباد الفساد.



المبحث الثاني الأخذ بالأخف من أقوال المجتهدين المتساويين^(١)

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

رأي القاضي عبد الجبار في ذلك، وبيان دليله

يرى القاضي عبد الجبار أنه لا يجوز أن يختار المقلد الأخف من فتوى المجتهدين المتساويين^(٢).

ولهذا قال: (إنهما إذا تساويا، لم يكن له الأخذ بالأخف من الأثاويل، طلباً منه للتخفيف)^(٣).

واستدل لذلك بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (الحق ثقل مرء، والباطل خفيف وبىء)^(٤).

(١) بمعنى أنه إذا استوى المجتهدان عند المقلد في الأمور المعبرة، فأفاته أحدهما بالأشد، وأفاته الآخر بالأخف، فهل يجوز له أن يتخير من هذين القولين ما شاء، أو لا يجوز له ذلك؟

(٢) انظر المعتمد ٣٦٤/٢، التمهيد ٤٠٦/٤.

(٣) المعتمد ٣٦٤/٢.

(٤) هذا الحديث رواه عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، وأخرجه الخطيب البغدادي =

فدل على أن الحق في الأشد دون الأخف^(١).

= رحمه الله تعالى بلفظ: (الحق ثقیل قوي، والباطل خفيف، ولرب شهوة تورث حزناً طويلاً).
ولعله موقوف على ابن مسعود.
(انظر الفقيه والمتفقه ٢/٢٠٣).
(١) انظر المعتمد ٢/٣٦٤، التمهيد ٤/٤٠٧.

المطلب الثاني ذكر الرأي المخالف بأدلته

يرى جمهور الأصوليين المخالفين لرأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة، أنه يجوز للمقلد إذا استوى عنده المجتهدان أن يختار قول أيهما شاء.

قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى لبعض أصحابه: (لا تحمل الناس على مذهبك فَيُخْرِجُوا، دَعَهُمْ يَتَرَخَّصُوا بِمَذَاهِبِ النَّاسِ)^(١).

وروي عنه رحمه الله تعالى أنه سئل عن مسألة من مسائل الطلاق، فقال: (يقع، يقع).

فقال السائل: (فإن أفتاني أحد أنه لا يقع، يجوز؟).

قال: (نعم)^(٢).

قال ابن قدامة رحمه الله تعالى تعليقاً على كلام الإمام أحمد: (وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا)^(٣).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (فإن استويا عنده في جميع الأحوال، وأفتاه أحدهما بالأشد والأخر بالأخف، فهو مخير)^(٤).

وقال أبو الحسين البصري رحمه الله تعالى: (فإن اجتهد في أحدهم فاستوى عنده علمهم ودينهم، كان مخيراً في الأخذ بأي أقاويلهم شاء فأيهما اختاره، وجب عليه)^(٥).

(١) إرشاد الفحول ص ٢٧٢.

(٢) روضة الناظر ص ٣٨٦، إرشاد الفحول ص ٢٧٢.

(٣) روضة الناظر ص ٣٨٦.

(٤) التمهيد ٤/٤٠٦.

(٥) المعتمد ٢/٣٦٤.

واستدل الجمهور لجواز أن يتخير المقلد قول من شاء، بثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

قالوا: إن للمقلد أن يقلد أيهما شاء في الابتداء قبل الفتوى، فكذا
له أن يختار قول أيهما شاء بعد الفتوى.

الدليل الثاني:

قالوا: إنه لم ينقل عن أصحاب رسول الله ﷺ، أنهم ألزموا المقلدين
التقيد بقول واحد من المجتهدين دون الآخر، وهم الأسوة في ذلك دون من
جاءوا بعدهم.

الدليل الثالث:

قالوا: إن قبول قول أحدهما في الفتوى، ليس بأولى من قبول قول
الآخر، فثبت له الخيار في العمل بأيهما شاء^(١).

(١) انظر المعتمد ٣٦٤/٢، التمهيد ٤٠٦/٤، الوصول إلى الأصول ٣٦٧/٢، روضة الناظر
ص ٣٨٥، إرشاد الفحول ص ٢٧٢.

المطلب الثالث

دراسة وتقويم رأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة،
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - دراسة وتقويم رأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة
رأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة مبني على رعاية المصلحة،
إذ ليس من مصلحة المقلد أن يأخذ بالقول الأخف دون القول
الأشد، وذلك لأن الخفة من أوصاف الباطل، والثقل من أوصاف الحق،
وإذا ثبت أن القول الأخف يكون إلى الباطل أقرب منه إلى الحق، ففي
اختياره مفسدة عظيمة على المقلد، يجب عليه اتقاؤها بالفرار من الأخف
إلى الالتزام بالأشد، إذ في ذلك سلامة دينه ونجاة نفسه من العطب، لأنه
بفعله الأخف يكون احتمال مجانبته الحق فيه كبيراً جداً، وأما بفعله الأشد
فإنه لا يكسب إلا كل خير، فإن كان الأخف حقاً لا وجه للباطل فيه،
يكون قد استحق الأجر الكبير على فعل الأشد دونه لأن الأجر على قدر
عظم المشقة، وإن كان الأخف باطلاً، يكون قد أنقذ نفسه من التورط في
المؤاخذه بفعله.

وعليه فالضرر متمكن في اختيار الأخف دون الأثقل، فيتعين عليه
العمل بالأثقل دون الأخف، لأن ما لا ضرر في فعله مقدم على ما فيه
ضرر.

وإذا تقرر ذلك، فإن ما استدل به القاضي عبد الجبار يناقش عليه:
بأن هذا الحديث الذي تمسكت به على عدم جواز اختيار الأخف من أقوال
المجتهدين في حالة تساويهم في العلم والدين، لا دلالة لك فيه من
وجهين:

الوجه الأول:

نحن نقول: إن الحق أثقل من الباطل، إذ الباطل تستهويه النفس بحكم دواعي الهوى وغلبة الشيطان، وأما الحق فإنه يحتاج إلى مجاهدة ومكابدة، ومن هنا فقد حُفَّت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات. لكن ليس في ذلك ما يدل على وجوب أخذ المقلد القول الأشد دون الأخف.

الوجه الثاني:

إن هذا الحديث خبر آحاد لم يسلم من مُعَارَضٍ، بل هو مُعَارَضٌ بمثله، وهو قوله ﷺ: (بعثت بالحنيفية السمحة)^(١). وقوله: (إن الله يحب أن تُؤْتَى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته)^(٢).

وإذا تعارضاً، فليس العمل بأحدهما أولى من العمل بالآخر^(٣).

المسألة الثانية - بيان المذهب الراجح:

يترجح لدي في هذه المسألة قول الجمهور، وهو أن المقلد مخير بأخذ ما شاء من أقوال المجتهدين عند التساوي في الأمور المعتمدة، وذلك لأن إلزامه بالأخذ بالقول الأشد لا دليل عليه، بل الأدلة قد قامت على ثبوت عكسه، لا سيما وأن أكرم الخلق على الله تعالى وأتقاهم له نبينا محمداً ﷺ

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده. (انظر المسند ٢٦٦/٥).

قال البخاري في هذا الحديث: (وسنده حسن).

(انظر المقاصد الحسنة ص ١٠٩).

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده ١٠٨/٢.

قال الهيثمي في هذا الحديث: (رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح).

(مجمع الزوائد ١٦٢/٣).

(٣) انظر المعتمد ٣٦٤/٢، التمهيد ٤٠٧/٤، النهاية في الأصول ورقة ٣٥٠.

كان كما قالت عنه الصديقة عائشة رضي الله تعالى عنها: (ما خُير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه) (١).

وكذلك فإن إلزامه بذلك إلزام له بما يوقعه في الحرج والمشقة على أمر قد جاءت الشريعة بالتوسيع على الناس فيه.

المسألة الثالثة - ثمرة الخلاف:

للخلاف في هذه المسألة ثمرة عملية، تكمن في: هل يفسق المقلد ويؤثم، إذا اختار القول الأخف وآثره على الأشد، أولاً؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

إنه يفسق ويؤثم، وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي (٢).

القول الثاني:

لا يفسق ولا يؤثم، وإليه ذهب ابن أبي هريرة (٣).

(١) رواه البخاري في المناقب، باب «صفة النبي ﷺ» ١٦٦/٤ - ١٦٧.

ومسلم في كتاب الفضائل، باب «مباعدته ﷺ» للإمام واختياره من المباح أسهله، ٨٣/١٥.

واللفظ لها.

ورواه أبو داود بلفظ: (إلا اختار) بدل (أخذ).

(انظر متن أبي داود كتاب الأدب، باب: «التجاوز في الأمر» ١٤٢/٥).

(٢) هو إبراهيم بن أحمد المروزي، انتهت إليه الرئاسة في العلم ببغداد، شرح مختصر المزني، وصنف الأصول، وأخذ عنه الأئمة، وانتشر الفقه عن أصحابه في البلاد، وخرج إلى مصر ومات بها سنة أربعين وثلاثمائة.

(طبقات الفقهاء ص ١١٢).

(٣) هو القاضي أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، الفقيه الشافعي، له مسائل في الفروع =

وقد جمع العزبن عبد السلام^(١) رحمه الله تعالى بين هذين القولين، فقال: (ينظر إلى الفعل الذي فعل، فإن كان مما اشتهر تحريمه في الشرع، أثم، وإلا لم يَأْثَم)^(٢).

= محفوظة وأقواله فيها مسطورة، درس ببغداد، توفي سنة خمس وأربعين وثلاثمائة. (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢٩٨/٧).

(١) هو أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي ثم المصري الشافعي الملقب بعز الدين، برع في الفقه والأصول والعربية، وفاق الأقران وجمع بين فنون العلم من التفسير والحديث واختلاف أقوال الناس ومآخذهم، وبلغ رتبة الاجتهاد. ولد سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمسمائة، وتوفي سنة ستين وستمائة. (شذرات الذهب ٣٠١/٥).

(٢) انظر إرشاد الفحول ص ٢٧٢.

الخاتمة

الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المؤيد بالمعجزات الباهرات، وعلى آله وصحبه أفضل البريات، وبعد:

فله الحمد والمنة، وله الفضل على إتمام النعمة، حيث استكملت هذه الرسالة أبوابها وفصولها ومباحثها ومطالبها ومسائلها، عبر خطة علمية مرسومة ومنهج عملي مدروس.

وإذ بلغ البحث نهايته، فإنه من المناسب أن أسرد النتائج التي توصلت إليها، على النحو التالي:

١ - كانت نشأة المعتزلة مع بداية القرن الثاني الهجري بالبصرة في أواخر العصر الأموي.

٢ - المؤسس الحقيقي لمذهب الاعتزال هو واصل بن عطاء الغزال وصاحبه عمرو بن عبيد.

٣ - لا يصح قول من قال: إن المعتزلة سموا بذلك نسبة إلى الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله تعالى عنهما، وذلك لأن هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، لم يسموا معتزلة بالمعنى الاصطلاحي الذي نفهمه من مدلول هذه الكلمة، وإنما سَمَوْا بذلك

بالمعنى اللغوي الدال على التنحي عن الفتن طلباً للسلامة من الإثم
وصوناً للذماء.

والصحيح في ذلك أنهم سَمَّوا معتزلة لاعتزال واصل بن عطاء
وعمر بن عبيد مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى.

٤ - يتفرع المعتزلة إلى فرعين رئيسين، هما:

(أ) فرع البصرة، ومن أبرز من يمثل هذا الفرع: واصل بن عطاء،
عمر بن عبيد، عثمان الطويل، أبو الهذيل العلاف، أبو بكر
الأصم، معمر بن عباد، النظام، الشحام، الجاحظ، أبو علي
الجبائي، أبو هاشم الجبائي.

(ب) فرع بغداد، ومن أبرز من يمثل هذا الفرع: بشر بن المعتمر،
أبو موسى المردار، أحمد بن أبي دؤاد، ثمامة بن الأشرس،
جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر، الإسكافي، عيسى بن الهيثم
الخياط، أبو القاسم الكعبي.

٥ - من الأسباب التي دفعت المعتزلة للاشتغال بعلم الكلام معاشتهم
للجماعات غير المسلمة التي تكونت داخل المجتمع الإسلامي
كالمزدينيين، والإثنية، والديصانية، والسمنية، وغيرهم، وذلك
لدحض شبهاتهم عن طريق مقارعة الحجة بالحجة.

٦ - المعتزلة لا يجدون في أنفسهم حرجاً من تسميتهم بهذا الاسم، بل
إنهم يفخرون به ويجعلونه وسام شرف لهم، بحجة أن الله تعالى ما
ذكره في كتابه إلا في الاعتزال عن الشر.

٧ - يطلق على المعتزلة عدة أسماء كالعديلة، والموحدة، والمعطلة،
والقدرية، والجهمية، والثنوية، والواردية، والحرقية، والمفنية،
والملتزقة، والقبرية، وغير ذلك.

٨ - للمعتزلة أصول خمسة عليها مدار مذهبهم ومعتقدهم، لا يستحق أحد من الناس اسم الاعتزال عندهم حتى يستكملها في نفسه، وهي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٩ - التوحيد عند المعتزلة يقوم بنيانه على إنكار الصفات، والقول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى في الآخرة.

وهذا مناف للتوحيد الذي عليه أهل السنة والجماعة، فالتوحيد عندهم يقوم على إثبات الصفات كما يليق بجلال الله من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، وعلى القول بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وعلى إثبات رؤية الله تعالى في الدار الآخرة.

١٠ - العدل عند المعتزلة يقوم على إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد، وعلى إيجاب فعل الصالح والأصلح على الله تعالى، وعلى ترتيب الثواب والعقاب بمجرد استحسان العقل واستقباحه دون أن يتوقف ذلك على الشرع.

وهذا بلا شك يتنافى مع معتقد أهل السنة والجماعة، فمن معتقدتهم أن الله تعالى خالق كل شيء ومن ذلك أفعال العباد، وأنه لا يجب عليه شيء إلا ما أوجبه على نفسه بإيجابه هو، وأن الثواب والعقاب على الحسن والقيح موقوف على الشارع.

١١ - يرى المعتزلة في أصل «الوعد والوعيد» أنه يجب على الله تعالى أن يفعل ما وعد به وما توعد عليه، فيجب عليه إثابة المطيع ومعاقبة العاصي، وإلا لزم الخلف والكذب في وعده ووعيده، ولزم منه فساد التدبير.

وهذا مخالف لما يعتقد به أهل السنة والجماعة، فهم يعتقدون أنه

يجب على الله تعالى أن يفي بما وعد به، لا على أنه من باب الاستحقاق والمعاوضة، وإنما لكونه سبحانه صادقاً لا يكذب في وعده.

ويعتقدون أن عدم معاقبة العاصي لا يُعدُّ خلفاً في الوعيد، وإنما هو تكرم وتفضل وإحسان.

١٢ - حقيقة «المنزلة بين المنزلتين» عند المعتزلة: أن مرتكب الكبيرة لا يستحق أن يطلق عليه اسم الإيمان والإسلام، لأن في إطلاق ذلك عليه تشريفاً له، وهو ليس أهلاً لهذا التشريف بسبب إعراضه وعصيانه، ولا يستحق أيضاً أن يطلق عليه اسم الكفر والنفاق، لأن أحكام الكفار والمنافقين لا تجري عليه، وإذا انتفى عنه اسم الإيمان والإسلام، واسم الكفر والنفاق، استحق أن يسمى فاسقاً.

ولا يختلف أهل السنة مع المعتزلة في تسمية مرتكب الكبيرة فاسقاً، ولكنهم يختلفون معهم في القول بتخليده مع الكفار في النار، لأن معتقد أهل السنة والجماعة أن الفاسق لا يخرج بفسقه من الإسلام ولا يخلد في النار، وإنما حكمه إلى الله تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذبه ثم يخرج من النار إلى الجنة.

١٣ - المعروف عند المعتزلة على قسمين: واجب، ومندوب. فالأمر بالواجب واجب، وبالمندوب مندوب، وأما المنكر فكله عندهم من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال شروط الأمر والنهي.

وهذا صحيح، لأن المندوب ليس بواجب أصلاً حتى يجب الأمر به.

١٤ - يجب عند المعتزلة معالجة المنكر بالتدرج من الأسهل إلى الأصعب، ولا يجوز العكس. وهذا مخالف لأمره ﷺ في تغيير المنكر الذي يدل على البدء بالأشد ثم ما دونه.

١٥ - لأصول المعتزلة الخمسة العقيدة أثرها الكبير على آرائهم الأصولية، وبخاصة العدل والتوحيد.

١٦ - يرى المعتزلة أن العقول لا يجوز أن تتفاوت بأصل الفطرة، وإنما تتفاوت بالعوارض، وهذا لا يعتد به.

والصحيح أن العقول تتفاوت بأصل الخلقة، بدليل أن الله تبارك وتعالى جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وأن النبي ﷺ وصف عقل المرأة بالنقصان.

١٧ - العقل عند المعتزلة يدرك في الأشياء الحسن والقبح، ويرتب على ذلك الثواب والعقاب دون حاجة إلى الشرع.

والصحيح أن العقل يقوى على إدراك الحسن والقبح في الأشياء، وأما الثواب والعقاب على ذلك فهما موقوفان على ورود الشرع.

١٨ - العقل عند المعتزلة يدرك وجوب شكر المنعم تعالى قبل مجيء الشرع، ومن لم يشكر فإنه آثم.

والحق في ذلك أن العقل السليم يدرك أن الله تعالى هو صاحب الفضل والإنعام على جميع العباد، فيكون مستوجباً للشكر وللمحامد كلها، إلا أن ذلك الإدراك لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب قبل ورود الشرع.

١٩ - الحق عند أهل السنة والجماعة أن أوامر الله تبارك وتعالى لا تخلو من مصالح، إلا أنها على سبيل التفضل والإنعام، لا على سبيل الإيجاب والإلزام.

٢٠ - يرى المعتزلة أن الأمر بالأشياء على طريق التخيير يفيد وجوب جميعها، لتساويها في وجه الوجوب.

والراجح أنه لا يفيد وجوب جميعها، بل يفيد وجوب واحد منها

لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف.

٢١ - يرى المعتزلة عدم جواز أن يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه، فإذا ورد النهي متعلقاً بأشياء على جهة التخيير، اقتضى المنع من الكل، بحجة أن كل واحد منهما إذا قبح، فجميعه يقبح لا محالة.

والراجع أنه يجوز ورود النهي متعلقاً بأشياء على وجه التخيير، ويقتضي حينئذ تحريم واحد لا بعينه، ويتعين باختيار المكلف، وليس في ذلك ما يقبح، فالرجل يقبح في حقه الجمع بين الأختين في عقد واحد، لكن لا يقبح في حقه العقد على إحداهما.

٢٢ - يرى الكعبي أن المباح مأمور به شرعاً، وهو وسيلة لترك المحرم، وترك المحرم واجب، فما أدى إليه يكون واجباً.

والراجع في ذلك: أن المباح ليس بواجب شرعاً لكونه مآذوناً فيه ومخيراً بين فعله وتركه من غير إشعار بثواب على الفعل، أو عقاب على الترك، ولو كان واجباً لعوقب على تركه.

٢٣ - لا تصح نسبة القول إلى القاضي عبد الجبار بأن امتثال الأمر لا يدل على إجزاء المأمور به، بل إنه صرح في كتابه «المغني» بأن امتثال الأمر يدل على إجزاء المأمور به.

٢٤ - يرى أبو هاشم أن كف النفس عن المنهي عنه ليس بفعل، مع صرف النظر عن التلبس بضد من أضداده، لأن تارك الزنا يمدح عند العقلاء على ذلك وإن لم يخطر بباله فعل الضد.

والراجع في ذلك: أن الكف فعل، فيكون التكليف في المنهي عنه تكليفاً بفعل يكون ضد المنهي عنه وهو الامتناع.

٢٥ - يرى المعتزلة أن المكروه الملجأ لا يدخل تحت التكليف، لأنه غير

مختار لما يفعل، فهو محمول على ما أقدم عليه، والمحمول على الشيء لا يثاب.

والراجع في ذلك: أن الإكراه على الأقوال يكون عذراً في إسقاط الإثم ورفع التكليف.

أما الإكراه على الأفعال، فإن بلغ درجة كون المُكْرَه كالألة في يد المُكْرِه، فإن هذا الإكراه مسقط للتكليف، لكونه مسقطاً للرضا ومفقداً للقدرة والاختيار.

وإن لم يبلغ هذه الدرجة، وإنما وقف عند حدود التهديد والوعيد، فإنه لا يكون مسقطاً للتكليف، لكونه لم يفقد إلا الرضا فقط مع وجود القدرة والاختيار.

٢٦ - يرى المعتزلة أن الفعل الحادث في حال حدوثه ليس مأموراً به.

وهذا يعني أن الأمر لا بد أن يتوجه قبل المباشرة، ولا فرق عندهم بين أن يكون المأمور متمكناً من الفعل من حين الأمر إلى وقت الفعل أو غير متمكن من حين الأمر.

والراجع في ذلك: أن التكليف بالفعل كما يكون متوجهاً قبل المباشرة، فإنه يكون متوجهاً حال المباشرة أيضاً، لأن المكلف كما صرح السلف مستطيع قبل الفعل وحين الفعل.

٢٧ - يرى أبو علي بن خلاد أن التعبد بالتأسي برسول الله ﷺ إنما يكون في العبادات فقط، لأن ما سوى العبادات يكون له فيها مصلحة من دونها، فلا يجب علينا التأسي به فيها.

والحق في ذلك: أن الأصل في جميع أفعاله ﷺ التعبد باتباعها والتقرب إلى الله عز وجل بالتأسي بها من قبل الأمة إلا ما نهض الدليل على

بيان الخصوصية فيه، لكونه عليه الصلاة والسلام لا يفعل إلا الأكمل والأفضل والأرضى لله تبارك وتعالى، لاستشعاره أنه مشرع لأُمته.

٢٨ - يرى أبو علي الجبائي أن الخبر لا يقبل إذا كان راويه واحداً، أما إذا رواه اثنان عدلان عن اثنين، فإنه يجب العمل به.

والراجع في ذلك: أن خبر الواحد إذا انفرد العدل بروايته وجب قبوله والعمل به، لأنه يسعنا ما وسع أصحاب رسول الله ﷺ والسلف الصالح، حيث عملوا بخبر الواحد العدل، ولم يشترطوا التعدد لقبوله والعمل بمقتضاه.

٢٩ - يرى النظام أن الإجماع ليس حجة شرعية متبعة، لجواز وقوع الخطأ من الأمة، ومن يجوز عليهم وقوع الخطأ لا يكون إجماعهم حجة.

والحق في ذلك: أن الإجماع حجة شرعية متبعة، إذ الشارع الحكيم قد شهد لهذه الأمة بالعصمة من الضلال، فيكون ما اتفقت عليه كلمتهم حجة قاطعة لأنه حق والحق أحق أن يتبع.

٣٠ - يرى عبد الله البصري أنه لا يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد، بحجة أن الإجماع أصل مقطوع به، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلا يجوز إثبات القطعي بالظني.

والراجع في ذلك: أنه يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد، ويكون حينئذ ظناً يجب العمل به، لأنه إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فلا فرق بين أن يرد بحصول إجماع يتضمن حكماً من الأحكام، وبين أن يرد بحصول قول من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام يفيد حكماً، من حيث وجوب الأخذ بذلك الحكم وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر.

٣١ - يرى النظام وبعض المعتزلة البغداديين أن القياس ليس حجة شرعية،

بدليل أن الشارع فرق بين المتفقين وجمع بين المفرقين، وهذه طريقة يمتنع القياس فيها.

والحق في ذلك: أن القياس حجة شرعية متبعة، وذلك لإجماع المسلمين سلفاً وخلفاً على العمل به في الجملة وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون الأربعة، وغيرهم من فقهاء الصحابة وأئمة التابعين وأتباعهم، مما لا يدع مجالاً لأحد بإنكار حجتيه في بناء الأحكام الشرعية الاجتهادية.

٣٢ - يرى أبو الهذيل العلاف أن القياس لا يسمى ديناً، بحجة أن اسم الدين لا يقع إلا على ما هو ثابت مستمر، وكيف يسمى القياس ديناً وهو من فعل القائس؟

والحق في ذلك: أن القياس من الدين لورود الأمر الشرعي بالتعبّد به، وانعقاد الإجماع في الجملة على العمل بمقتضاه، وكل ما كان مأموراً به شرعاً ومجمعاً عليه من قبل الأمة، فهو من الدين.

٣٣ - يرى أبو هاشم أنه لا يجوز إثبات الحكم في شيء بالقياس إلا وقد ورد النص بإثباته فيه على الجملة، فيكون القياس دالاً على تفصيل الحكم، فلو لم يكن إرث الأخ ثابتاً في الجملة، لما جاز إثبات إرثه مع الجدل بالقياس.

والراجح في ذلك: جواز القياس على الأصل وإن لم ينص على القياس عليه وذلك لأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يستعملون القياس في مسائل كثيرة وإن لم يكن عليه نص في الجملة، وعملهم هو الحجة في إثبات القياس.

٣٤ - يرى المعتزلة أن العلة مؤثرة بنفسها، بمعنى أنها الموجب للحكم بذاتها، بناء على جلب مصلحة، أو دفع مفسدة.

والحق في ذلك : أن العلة لا تؤثر بنفسها في الأحكام، وإنما المؤثر الحقيقي فيها هو الشارع الحكيم وحده، بدليل أنه قبل ورود الشرع، لم تكن هذه العلل مؤثرة بنفسها، فالإسكار قبل تحريم الشارع للخمر، لم يكن علة موجبة للتحريم ولا لإقامة الحد على الشارب والسرقة قبل تحريمها شرعاً لم تكن موجبة للقطع، وكذلك لم يكن الزنا قبل تحريمه شرعاً موجباً للرجم أو الجلد، وهكذا.

٣٥ - النسخ في اللغة يطلق بإزاء معنيين، هما الإزالة والنقل.

إلا أنه حقيقة في الإزالة لأنها تقتضي تغيير الحكم الأول عما كان عليه، ومجاز في النقل لأنه يبقى الأول على ما كان عليه دون أي تغيير.

٣٦ - النسخ عند المتقدمين يختلف عنه عند المتأخرين.

فهو عند المتقدمين يطلق على تقييد المطلق، وتخصيص العام، وبيان المجمل، كما يطلقونه على رفع الحكم الشرعي المتقدم بدليل شرعي متأخر.

٣٧ - لا يصح تعريف النسخ اصطلاحاً بالبيان، إذ لا يلزم من كل بيان أن يكون نسخاً.

٣٨ - لا يصح تعريف النسخ اصطلاحاً بالإزالة لأن النسخ حقيقة في الرفع.

٣٩ - التعريف الراجح للنسخ في اصطلاح المتأخرين هو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متأخر عنه.

وذلك لأنه أقل التعريفات مطعناً.

٤٠ - يرى أبو مسلم الأصبهاني أنه لا يحسن نسخ الشرائع شرعاً، بحجة أنه يقضي إلى البداء وهو الجهل.

والحق في ذلك: أن النسخ جائز عقلاً وواقع شرعاً، ولا مانع من نسخ الشرائع بعضها ببعض، فقد حصل إجماع المسلمين سلفاً وخلفاً على أن شريعتنا المطهرة ناسخة لجميع الشرائع السماوية السابقة، وأجمعوا على وقوع النسخ في كثير من أحكام الشريعة الإسلامية.

٤١ - يرى المعتزلة أنه يمتنع نسخ وجوب معرفة الله تعالى، وشكر المنعم، ونسخ تحريم الكفر والظلم والكذب، لأن الأفعال لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها.

وهذا صحيح، لأن شريعة أحكم الحاكمين الصادرة ممن لا يأمر بالفحشاء، تأبى أن تأمر بالظلم والكفر والكذب، وأن تنهى عن العدل والشكر والصدق، بل العقل السليم لا يتصور وقوع ذلك فيها أبداً، فهي شريعة محكمة جاءت من لدن حكيم خبير لا يتعارض فيها نقل صريح مع عقل صحيح.

٤٢ - يرى المعتزلة أنه لا يجوز نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها، لما يترتب على ذلك من الأمر بما لا فائدة فيه وهو عبث.

والحق في ذلك: جواز نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها، إذ لا يلزم منه العبث لكون المصلحة متحققة وهي الابتلاء والاختبار.

٤٣ - لا يصح ما نقله أكثر الأصوليين عن المعتزلة أنهم يرون عدم جواز نسخ التلاوة دون الحكم والعكس.

وتحقيق القول في ذلك: أن جمهور المعتزلة يرون جواز ذلك، ولم يخالف منهم إلا النزر اليسير وصفوا بأنهم شواذ.

٤٤ - يرى المعتزلة أنه يشترط في الأمر إرادة الأمر امتثال المأمور للمأمور به، بحجة أن الأمر لا يتميز عما ليس بأمر إلا بالإرادة.

والصحيح في ذلك: أن الأمر يتميز بالصيغة الموضوعة له في أصل اللغة وهي الدالة على الرتبة والاستعلاء.

٤٥ - يرى المعتزلة أنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه أو لا يفعله، وذلك لاستحالة وقوع الفعل منه، فيكون التكليف بذلك قبيحاً.

والحق في ذلك الجواز لأنه تكليف مفيد تظهر فائدته في عزم المكلف على الامتثال فيطيع ويثاب، أو الامتناع فيعصي ويستحق العقاب.

٤٦ - يرى المعتزلة أن المأمور لا يجوز أن يكون معدوماً، إذ من شرط الأمر عندهم وجود المأمور.

والحق في ذلك: جواز توجه الأمر للمعدوم بتقدير وجوده على الصفة التي يصح معها التكليف، لثبوت ذلك بالنص والإجماع.

فنحن مأمورون بما أمر به الصحابة الموجودون زمن الخطاب، مع أننا كنا معدومين حينذاك، إذ لو لم تكن مأمورين بما أمروا به لعدم وجودنا زمن الخطاب، للزم أن يبعث الله تعالى إلينا رسولاً آخر يبلغنا أمره، وهذا محال بالإجماع لثبوت أنه لا نبي بعد محمد ﷺ.

٤٧ - يرى بعض المعتزلة أنه لا يجوز ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها، لأن في ذلك إعلاماً للمكلف بالبقاء حتى وقت دخول تلك العبادة وهذا إغراء له بالمعاصي فيتنافى مع الحكمة.

والراجع في ذلك: جواز ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها، إذ لا ضرر في ذلك على المكلف بقدر ما فيه من مصلحة له، بحيث يوطن نفسه وينهيئها لمباشرة العبادة إذا حان وقتها.

٤٨ - يرى المعتزلة أنه لا يجوز تأييد الأمر إلى غير غاية، بحجة أن

إدامة التكليف يفضي إلى جعل المكلف ملجأ إلى فعل ما كلف به وذلك يزيل التكليف.

والصحيح في ذلك: جواز تأييد الأمر إلى غير غاية، لأن الأصل في أوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ وجوب امتثال المكلف لها أبداً ما دام حياً قادراً.

٤٩ - يرى قدماء مشايخ المعتزلة أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لأن القول بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، يفضي إلى أن يسمى الأمر نهياً على الحقيقة، وهذا باطل.

والراجع في ذلك: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده بطريق المعنى لا بطريق الصيغة، بمعنى أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده.

٥٠ - يرى أبو هاشم أن الفعل ذا الوجهين لا يصح أن يتعلق به النهي، وإلا لزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد مأموراً منهيّاً، وذلك محال.

والراجع في ذلك: عدم استحالة انقسام النوع الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام، بحيث يكون مأموراً به من وجه ومنهيّاً عنه من وجه آخر، وذلك لأن الجهة منفكة بين مورد الأمر والنهي، فلا يؤدي إلى التناقض والتضاد.

ويرى جمهور المعتزلة أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً ولا في العبادات ولا في المعاملات، بحجة أن لفظ النهي لغوي وفساد العبادة شرعي، فلا يجوز أن يكون موضوعاً له.

والراجع في ذلك: أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات والمعاملات على السواء، لأن كل ما نهى الله عنه وحرمه في بعض الأحوال وأباحه في حال أخرى إنما كان لمصلحة فيما أباحه أولاً ولمفسدة فيما حرمه

ثانياً، وإلا فإن الحرام لا يكون صحيحاً نافذاً كالحلال بحيث يترتب عليه الحكم كما يترتب على الحلال ويحصل به المقصود كما يحصل به.

٥٢ - يرى أبو علي الجبائي أن الجمع المنكر يحمل على الاستغراق من جهة الحكمة، لأن حمله على ذلك حمل له على جميع حقائقه، فكان أولى من حمله على البعض.

والراجع في ذلك: أن الجمع المنكر يحمل على أقل الجمع، لأن الجمع المنكر لا يتبادر منه الاستغراق عند الإطلاق.

٥٣ - يرى بعض المعتزلة أنه لا يجوز أن يسمع الله تعالى المكلف الخطاب العام المخصوص دون أن يسمعه الدليل المخصص، لأنه لو جاز ذلك لكان إغراء للمكلف بالجهل باعتقاد استغراقه، وهذا قبيح.

والراجع في ذلك: جواز إسماع الله تعالى المكلف الخطاب العام المخصوص دون إسماعه المخصص، وذلك لأن كثيراً من نصوص القرآن الكريم قد وردت عامة في لفظها، وتأخر بيان خصوصها عن موردها فترة من الزمن.

٥٤ - يرى أبو علي وأبو هاشم أن النبي ﷺ، لم يكن متعبداً بالاجتهاد في شيء من الشرعيات، لأن الله تعالى نفى عن رسوله ﷺ أن ينطق بالهوى، فكان ما ينطق به وحياً منزلاً.

والراجع: جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد في الحوادث التي لم يرد بها نص، لأنه إن كان المانعون من ذلك قد منعوه خشية أن يجتهد ﷺ فيخطيء، فليس الخطأ في الاجتهاد من الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة حتى يقال بعدم جواز تعبد به بذلك.

وإن كان منعه من ذلك حرصاً على حماية مصالح المكلف وصوناً له

من الوقوع في المفسدة، فإن ذلك مردود بأن اجتهاده ﷺ محروس بعناية الله تبارك وتعالى عن الخطأ والزلل.

٥٥ - يرى موسى بن عمران أنه يجوز أن يفوض الله تعالى للرسول ﷺ أو للعالم الحكم بما شاء، لأنه إذا جاز أن يفوض الله المكلف بأن يختار واحدة من خصال الكفارة، جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره.

والراجع في ذلك: أنه لا يجوز أن يفوض الله سبحانه وتعالى المكلف بأن يحكم بما شاء ويختار ما يريد، لأنه يلزم على هذا التفويض إبطال التعبد بالاجتهاد والتقليد، ويفضي إلى أن يستوي العامي بالعالم.

ولا يصح قياس هذه المسألة على الواجب المخير، فإن الخصال المشتمل عليها الواجب المخير لا تفويض فيها إذ الحكم محدد، وهو مأمور بأن يختار ما شاء مما حدده الشارع. وأما التفويض فمعناه أن تترك الحرية للمكلف بإنشاء ما أراد من الأحكام.

٥٦ - يرى بشر المريسي وكثير من معتزلة بغداد أن المخطيء في اجتهاده آثم، وذلك لأن الحق ممكن التدارك، إذ نصب الله تعالى عليه دليلاً يعرف به فمن أخطأ فليس بمعذور.

والحق في ذلك: أن الإثم مرفوع عن المجتهد المخطيء إذا اجتهد في أحكام الفروع التي ليس عليها دليل قاطع من نص أو إجماع، وأنه مأجور على اجتهاده لما بذله من جهد واستفراغ وسع، لثبوت ذلك بنصوص الكتاب والسنة.

٥٧ - يرى أبو بكر الأصم أن قضاء القاضي ينقض بالاجتهاد، لأن على الحق دليلاً فمن أخطأه تجاوز الحق إلى الباطل فينقض حكمه.

والراجع في ذلك عدم جواز نقض قضاء القاضي بالاجتهاد، لأن جواز

النقض يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام القضائية، فيفضي إلى أن يفقد الناس ثقتهم بالقضاة، فتفوت مصلحة نصب الحاكم.

٥٨ - يرى بعض المعتزلة أنه يجوز للمجتهد الاكتفاء بترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً، لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يكتفون في تفاوضهم بمسالك الترجيحات دون أن يمهّدوا أدلة مستقلة، وهم الأسوة في ذلك.

والحق في ذلك عدم جواز الترجيح بلا دليل، وإلا لأصبح ضرباً من ضروب الهوى والتشهي، ولو كان الترجيح جائزاً بلا دليل لكان للعامي دخل كبير في مسائل الاجتهاد.

٥٩ - يرى المعتزلة البغداديون أنه لا يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة بل يجب عليه النظر وطلب الدليل، لأن العامي لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح في الاجتهاد فيكون فاعلاً لمفسدة.

والحق في ذلك: أنه يجب على العامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة، وذلك لعجزه وعدم تمكنه من معرفة الحكم بدليله، إذ أنه فاقد لأهلية الاجتهاد، وفاقد الشيء كيف يعطيه؟ ولأنه لو كلف العامي بالاستغال بمسائل الاجتهاد لتعطلت سبل الحياة التي هي قوام الناس.

٦٠ - يرى القاضي عبد الجبار أنه لا يجوز أن يختار المقلد الأخف من فتوى المجتهدين المتساويين، لأن الشريعة قد دلّت على أن الحق في الأشد دون الأخف.

والراجح في ذلك: أن المقلد مخير بأخذ ما شاء من أقوال المجتهدين عند التساوي في الأمور المعبرة، وذلك لأن إلزامه بالأخذ بالقول الأشد لا دليل عليه، بل قد قام الدليل على خلاف ذلك، حيث صح عنه ﷺ - وهو الأتقى والأخشى لله تعالى - أنه كان يختار أيسر الأمرين ما لم يكن إثمًا.

وبعد: فلا أدعي كمالاً فيما كتبت، ولكن حسبي من ذلك ما بذلته من جهد لم أدخر فيه وسعاً، فإن كان صواباً فمن الله وله الحمد والمِنَّة، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، وأستغفر الله تعالى مما زل به القلم أو أخطأ به اللسان.

وأسأل الله تعالى أن يجزل المثوبة للمشرف على هذا البحث فضيلة الدكتور الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله الدرويش على ما أولانيه من رعاية واهتمام وإرشاد وتوجيه حتى استطعت بتوفيق الله تعالى تخطي العقبات وتجاوز العثرات.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لكل من أعانني على هذا البحث بإعارتي ما أحتاج إليه من مراجع ومصادر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

فهرس المراجع

أولاً - كتب التفسير :

- ١ - أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت: ٥٤٣ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ٢ - تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤ هـ)، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى.
- ٣ - تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت: ٤١٥ هـ)، دار النهضة الحديثة، بيروت - لبنان.
- ٤ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠ هـ)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- ٥ - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت: ٧٦١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٦ - الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.

٧- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير،
محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٠ هـ)، دار الفكر
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

٨- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو
القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي
(ت: ٥٣٨ هـ)، طهران.

٩- متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني
(ت: ٤١٥ هـ)، دار التراث - القاهرة، تحقيق الدكتور عدنان محمد
زرزور.

ثانياً - كتب الحديث:

١٠- تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث، الإمام ابن
قتيبة الدينوري (ت: ٢٧٦)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

١١- تلخيص المستدرک، الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي
(ت: ٨٤٨ هـ)، مطبوع بذييل المستدرک للحاكم، دار الفكر،
بيروت - لبنان، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

١٢- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، أبو
الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين بن رجب الحنبلي
(ت: ٧٩٥ هـ)، توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء
والدعوة والإرشاد الرياض.

١٣- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، وهو شرح العلامة
الصنعاني على متن بلوغ المرام للحافظ ابن حجر العسقلاني، جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

- ١٤ - سنن الترمذي، الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت: ٢٧٩ هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
- ١٥ - سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (ت: ٣٨٥ هـ)، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ١٦ - سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت: ٢٥٥ هـ)، دار الباز للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، نشر دار إحياء السنة النبوية.
- ١٧ - سنن أبي داود، الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥ هـ)، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، حمص - سورية، الطبعة الأولى ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م.
- ١٨ - السنن الكبرى، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، وبذيله الجوهر النقي لابن التركماني، دار الفكر.
- ١٩ - سنن ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥ هـ)، دار الفكر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٢٠ - سنن النسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت: ٣٠٢ هـ)، وعليه شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م.
- ٢١ - صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦ هـ)، المكتبة الإسلامية - استانبول، تركيا.

٢٢ - صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (ت: ٣١١ هـ)، شركة الطباعة العربية السعودية - العمارة، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمي.

٢٣ - صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت: ٢٦١ هـ)، ومعه شرح النووي، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٢٤ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢ هـ)، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض.

٢٥ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت: ٨٠٧ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٢٦ - المستدرک علی الصحيحین، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المعروف بالحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥ هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، طباعة عام ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٢٧ - المسند، الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ)، دار المعارف للطباعة والنشر، شرح أحمد محمد شاكر، وكذلك المسند نشر المكتب الإسلامي..

٢٨ - مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة
(ت: ٢٣٥ هـ)، مطبعة الدار السلفية بالهند، تحقيق عامر العمري
الأعظمي.

٢٩ - مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني
(ت: ٢١١ هـ)، توزيع المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ،
تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.

٣٠ - المقاصد الحسنة، محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت: ٩٠٢ هـ)،
دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى
١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

٣١ - الموطأ، الإمام مالك بن أنس الأصبحي، برواية يحيى بن يحيى
الليثي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى
١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م.

ثالثاً - كتب الفقه:

٣٢ - الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر
النيسابوري (ت: ٣١٨ هـ)، الطبعة الأولى، دار طيبة - الرياض،
حققه أبو حماد صغير أحمد محمد حنيف.

٣٣ - الأم، الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤ هـ)، مع
مختصر المزني، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٣٤ - المغني، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت: ٦٢٠ هـ)، مكتبة
الرياض الحديثة - الرياض.

رابعاً - كتب أصول الفقه:

٣٥ - الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي (ت: ٧٥٦ هـ)،

وولده عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١ هـ)، مكتبة الكليات
الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، تحقيق
الدكتور شعبان محمد إسماعيل.

٣٦ - إحكام الفصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت: ٤٧٤ هـ)،
دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م، تحقيق عبد المجيد تركي.

٣٧ - الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم
الظاهري (ت: ٤٥٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،
الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٣٨ - الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي (ت: ٥٨٣ هـ)،
المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ الرياض، الطبعة الثانية
١٤٠٢ هـ، بيروت.

٣٩ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن
محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٥ هـ)، وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن
قاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين المحلي على الورقات
للجويني، دار الفكر.

٤٠ - أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت: ٤٩٠ هـ)،
نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن - الهند، توزيع مكتبة
المعارف بالرياض، حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني.

٤١ - أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الصفحات الذهبية -
الرياض، الطبعة السابعة عشرة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.

٤٢ - البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني

(ت: ٤٧٨ هـ)، توزيع دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب.

٤٣ - البلبل في أصول الفقه، سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت: ٧١٦ هـ)، مؤسسة النور بالرياض، الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ.

٤٤ - بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب، أبو الشاء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت: ٧٤٩ هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا.

٤٥ - التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي (ت: ٤٧٦ هـ)، دار الفكر ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو.

٤٦ - التحصيل من المحصول، محمود بن أبي بكر الأرموي (ت: ٦٨٢ هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد.

٤٧ - التقرير والتحبير، شرح العلامة ابن أمير الحاج (ت: ٨٧٩ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٤٨ - التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: ٧٩٢ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٤٩ - التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني (ت: ٥١٠ هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، تحقيق الدكتور مفيد محمد أو عمشة، والدكتور محمد بن علي بن إبراهيم.

- ٥٠ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (ت: ٧٧٢ هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو.
- ٥١ - تيسير التحرير، محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه (ت: ٩٧٢ هـ)، دار الفكر.
- ٥٢ - جمع الجوامع، تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي (ت: ٧٧١ هـ)، ومعه حاشية البناني، الطبعة الثانية ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر.
- ٥٣ - حاشية البناني، عبد الرحمن بن جاد الله البناني (ت: ١١٩٨ هـ)، الطبعة الثانية ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، مطبوع بهامش جمع الجوامع لابن السبكي.
- ٥٤ - حاشية العطار على جمع الجوامع، للشيخ حسن العطار (ت: ١٢٥٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٥٥ - الرسالة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤ هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر.
- ٥٦ - روضة الناظر وجنة المناظر، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت: ٦٢٠ هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، تحقيق الدكتور عبد العزيز السعيد.
- ٥٧ - سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، مطبوع مع نهاية السؤل، للشيخ محمد بخيت، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٢ م.
- ٥٨ - شرح تنقيح الفصول، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤ هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، وكذلك النسخة المطبوعة بالمطبعة
الخيرية بمصر عام ١٣٠٦ هـ، الطبعة الأولى.

٥٩- شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، محمد بن أحمد
المحلي (ت: ٨٦٤ هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر،
الطبعة الثانية ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.

٦٠- شرح العمدة، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري
المعتزلي (ت: ٤٣٦ هـ)، ميكروفيلم بقسم المخطوطات، بجامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رقم (١٠٣٠٧)، مصور عن
الفايكان.

٦١- شرح عمدة الأصول، لحافظ الدين النسفي، مخطوط برقم (٣٦٧)،
المكتبة السليمانية باستانبول، مكتبة بغدادلي وهبي.

٦٢- شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي (ت: ٩٧٢ هـ)،
مطبوعات جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م،
تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد.

٦٣- شرح اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي
(ت: ٤٧٦ هـ)، دار البخاري للنشر والتوزيع، القصيم - بريدة،
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، تحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني.

٦٤- شرح المنار، عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك (ت: ٨٨٥ هـ)،
دار سعادات ١٣١٥ هـ.

٦٥- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، لشمس الدين محمود بن
عبد الرحمن الأصفهاني (ت: ٧٤٩ هـ)، تحقيق الدكتور

عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

٦٦ - العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت: ٤٥٨ هـ)، مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، تحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المباركي.

٦٧ - فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم، مطبعة البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م.

٦٨ - فوائح الرحموت، محمد نظام الدين الأنصاري (ت: ١١٨٠ هـ)، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٦٩ - قواعد الأصول ومعاقد الفصول، عبد المؤمن بن كمال الدين البغدادي الحنبلي (ت: ٧٣٩ هـ)، عالم الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٧٠ - القواعد والفوائد الأصولية، علي بن عباس البعلبي الحنبلي المعروف بابن اللحام (ت: ٨٠٣ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، تحقيق محمد حامد الفقي.

٧١ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت: ٧٣٠ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، طباعة عام ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

٧٢ - المحصول في علم أصول الفقه، محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني.

٧٣ - المختصر في أصول الفقه، علي بن محمد البعلي الحنبلي «ابن اللحم» (ت: ٨٠٣ هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا.

٧٤ - المستصفى من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٧٥ - مسلم الثبوت، محب الله بن عبد الشكور (ت: ١١١٩ هـ)، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٧٦ - المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، جمعها شهاب الدين أبو العباس الحنبلي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

٧٧ - المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت: ٤٣٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٧٨ - المغني، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت: ٤١٥ هـ)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

٧٩ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني (ت: ٧٧١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

٨٠ - مناهج العقول شرح منهاج الوصول، محمد بن الحسن البدخشي، مطبعة محمد علي صبيح - مصر.

٨١ - متهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل، أبو عمرو عثمان بن أبى بكر المقرى، المعروف بابن الحاجب (ت: ٦٤٦ هـ)، دار الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٨٢ - المنحول من تعليقات الأصول، محمد بن محمد الغزالى (ت: ٥٠٥ هـ)، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو.

٨٣ - الموافقات فى أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى (ت: ٧٩٠ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

٨٤ - النبذ فى أصول الفقه، أبو محمد على بن أحمد بن حزم (ت: ٤٥٦ هـ)، تحقيق محمد بن حمد الحمود النجدى، مكتبة دار الإمام الذهبى حولى.

٨٥ - نهاية السؤل فى شرح منهاج الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوى (ت: ٧٧٢ هـ)، ومعه سلم الوصول للشيخ محمد بخيت، عالم الكتب - بيروت، ١٩٨٢ م.

٨٦ - النهاية فى الأصول، صفى الدين الهندى، مخطوط بمكتبة أحمد الثالث فى استانبول.

٨٧ - الوصول إلى الأصول، أبو الفتح أحمد بن على بن برهان البغدادى (ت: ٥١٨ هـ)، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، تحقيق الدكتور عبد الحميد على أبو زنيد.

خامساً - كتب العقائد والكلام:

٨٨ - الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري (ت:

- ٣٢٤ هـ)، دار الأنصار - مصر، الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، تحقيق الدكتورة فقية حسين محمود.
- ٨٩ - الاستقامة، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.
- ٩٠ - الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت: ٧١٦ هـ)، مخطوط برقم (٣٠)، مكتبة مراد ملا باستانبول.
- ٩١ - أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (ت: ٤٢٩ هـ)، الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م استانبول، مطبعة الدولة، الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٩٢ - إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة، الشيخ أحمد المقري المغربي المالكي، مخطوط برقم (٢٥٨٤)، مكتبة جامعة استانبول بتركيا.
- ٩٣ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، تقديم وتعليق أحمد عصام الكاتب.
- ٩٤ - اقتضاء الصراط المستقيم، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ)، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م، تحقيق محمد حامد الفقي.
- ٩٥ - الانتصار، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي، مطبعة

دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م، تحقيق الدكتور
نيرج.

٩٦ - الإيمان، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ)، دار الطباعة
المحمدية بالأزهر - القاهرة، تصحيح وتعليق الدكتور محمد خليل
هراس.

٩٧ - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام ابن
تيمية، مطبعة الحكومة - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ.

٩٨ - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو
المظفر الإسفرائيني (ت: ٤٧١ هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر
ومكتبة المثنى ببغداد ١٩٥٥ م، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري.

٩٩ - تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار الهمداني (ت: ٤١٥ هـ)،
دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، تحقيق الدكتور
عبد الكريم عثمان.

١٠٠ - تحفة المتكلمين، برهان القرشي العباسي، مخطوط برقم (٤١٧٦)،
مكتبة جامعة استانبول بتركيا.

١٠١ - ترجمة أهل السنة على المعتزلة، أبو بكر القاري، مخطوط برقم
(٢٩٨٦) ضمن مجموع يحوي عدة رسائل، مكتبة جامعة استانبول
بتركيا.

١٠٢ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني
(ت: ٤٠٣ هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، الطبعة
الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد
حيدر.

١٠٣ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي (ت: ٣٧٧ هـ)، طبعة عام ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري.

١٠٤ - تهافت المعتزلة، محمد عمر بن مشرف البشاغري، مخطوط برقم (١١٠٨)، بمكتبة «ملت» باستانبول ضمن مخطوطات «فيض الله أفندي».

١٠٥ - تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض.

١٠٦ - خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

١٠٧ - الرد على الجهمية، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي.

١٠٨ - الرد على الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ)، المطبعة السلفية - القاهرة، الطبعة الأولى والثانية ١٣٩٩ هـ.

١٠٩ - الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ)، إدارة ترجمان السنة - باكستان، الطبعة الثالثة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

١١٠ - الرسالة التدمرية، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.

١١١ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني،

مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان.

١١٢ - شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت: ٧٩٢ هـ). مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ١٣٩٦ هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر.

١١٣ - شفاء العليل، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ)، مكتبة دار التراث - القاهرة.

١١٤ - الصحائف الإلهية، محمد بن أشرف السمرقندي، مكتبة الفلاح - الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، تحقيق الدكتور أحمد عبد الرحمن الشريف.

١١٥ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، تحقيق الدكتور علي بن محمد الدخيل الله.

١١٦ - عقائد الفرق الناجية من الفرق الإسلامية، يوسف بن حسن الكرماسي، مخطوط برقم (٢٢٦١)، مكتبة أياصوفية بالمكتبة السليمانية - استانبول.

١١٧ - الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت: ٤٢٩ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

١١٨ - الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، الدكتور علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، دار التوفيق للطباعة - الأزهر، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.

- ١١٩ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦ هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ١٢٠ - في علم الكلام المعتزلة، الدكتور أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة ١٩٨٢ م.
- ١٢١ - الباب في أصول الدين، القاضي ناصر الدين الأرموي، مخطوط برقم (١٢٥٢) مكتبة ولي الدين جار الله أفندي بالمكتبة السليمانية. استانبول.
- ١٢٢ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٣٣٠ هـ)، مطبعة مصر ١٩٥٥ م، تحقيق الدكتور حمودة عزابة.
- ١٢٣ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ.
- ١٢٤ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت: ٦٠٦ هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي.
- ١٢٥ - المحيط بالنكليف، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق عمر السيد عزمي.
- ١٢٦ - المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، تحقيق الدكتور محمد عمارة.

١٢٧ - مدارج السالكين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، توزيع دار الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

١٢٨ - مذاهب الإسلاميين، الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٧١ م، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م.

١٢٩ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري المعتزلي، نشر معهد الإنماء العربي - طرابلس، الطبعة الأولى ١٩٧٩ م، تحقيق الدكتور معن زيادة والدكتور رضوان السيد.

١٣٠ - المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت: ٤٥٨ هـ)، دار المشرق، بيروت - لبنان، تحقيق الدكتور وديع زيدان حداد.

١٣١ - مفتاح دار السعادة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية (ت: ٤٥٨ هـ)، دار المشرق، بيروت - لبنان، تحقيق الدكتور وديع زيدان حداد.

١٣٢ - مفتاح الفلاح في اعتقاد أهل الصلاح، كمال الدين بن محمد بن طلحة، مخطوط برقم (٢٣٦١) مكتبة أيا صوفية بالمكتبة السلিমانيّة - استانبول.

١٣٣ - مقاصد الكلام في عقائد الإسلام، سعد الدين مسعود بن عمر التفزازاني، مخطوط برقم (١٢٦٤) مكتبة ولي الدين جار الله أفندي بالمكتبة السلیمانيّة - استانبول.

١٣٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٣٢٤ هـ)، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.

١٣٥ - الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، تحقيق الدكتور محمد سيد كيلاني.

١٣٦ - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.

١٣٧ - المواقف في علم الكلام، القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، عالم الكتب - بيروت.

١٣٨ - نبذة التوحيد في علم الكلام، أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، مخطوط برقم (٢٣٣٧) مكتبة أيا صوفية بالمكتبة السلিমانيّة - استانبول.

١٣٩ - نهاية الإقدام في علم الكلام، للشيخ عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفردجيوم.

سادساً - كتب التاريخ والتراجم والسير:

١٤٠ - الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١٤١ - إعجام الأعلام، محمود مصطفى، المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٥٤ هـ - ٣٥ م.

١٤٢ - الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٠ م.

١٤٣ - الأنساب، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت: ٥٦٢ هـ)، الناشر: محمد أمين دمج، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني.

١٤٤ - البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (ت: ٧٧٤ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

١٤٥ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، القاضي محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١٤٦ - تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن، الطبعة السابعة ١٩٦٤ م.

١٤٧ - تاريخ بغداد، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣ هـ)، مطبوع على أضل دار الكتب المصرية.

١٤٨ - تاريخ الثقات، الحافظ أحمد بن عبد الله العجلي (ت: ٢٦١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.

١٤٩ - تاريخ الخلفاء، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١ هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٥٠ - تاريخ الخلفاء، أبو عبد الله محمد بن يزيد، برواية أبي بكر السدوسي عنه، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، تحقيق محمد مطيع الحافظ.

١٥١ - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٧٦ م.

- ١٥٢ - تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م.
- ١٥٣ - تاريخ الفلسفة في الإسلام، الأستاذ ت.ج. دي بور، نقله إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨١ م.
- ١٥٤ - التاريخ الكبير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦ هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن - الهند، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م.
- ١٥٥ - تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- ١٥٦ - تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر (ت: ٥٧١ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- ١٥٧ - تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- ١٥٨ - تقريب التهذيب لخاتمة الحفاظ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
- ١٥٩ - تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، الطبعة الأولى ١٣٢٦ هـ.
- ١٦٠ - الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧ هـ)، الطبعة الأولى بمطبعة مجلس - دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن - الهند.

١٦١ - الجمع بين رجال الصحيحين البخاري ومسلم، أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي (ت: ٥٠٧ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٣٢٣ هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ، توزيع دار الباز - مكة المكرمة.

١٦٢ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية، أبو محمد عبد القادر بن محمد القرشي (ت: ٧٧٥ هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو.

١٦٣ - حلية الأولياء، الخافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت: ٤٣٠ هـ)، دار الفكر - المكتبة السلفية.

١٦٤ - الخطط المقريزية «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»، أبو العباس أحمد بن علي المقريزي (ت: ٨٤٥ هـ)، دار صادر - بيروت.

١٦٥ - درة الحجال في أسماء الرجال، أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي (ت: ١٠٢٥ هـ)، دار التراث بالقاهرة، والمكتبة العتيقة بتونس، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور.

١٦٦ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢ هـ) دار الكتب الحديثة - القاهرة، تحقيق محمد سيد جاد الحق.

١٦٧ - الذيل على طبقات الحنابلة، أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي الحنبلي (ت: ٧٩٥ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١٦٨ - سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

١٦٩ - شذرات الذهب، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩ هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

١٧٠ - صفة الصفوة، جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ)، توزيع عباس أحمد الباز - مكة المكرمة، نشر دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

١٧١ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان.

١٧٢ - طبقات الحفاظ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، توزيع دار الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

١٧٣ - طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١٧٤ - طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية.

١٧٥ - طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي الشافعي (ت: ٤٧٦ هـ)، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، تحقيق الدكتور إحسان عباس.

١٧٦ - الطبقات الكبرى: محمد بن سعد (ت: ٢٣٠ هـ)، دار صادر، بيروت ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م.

١٧٧ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي، الناشر: محمد أمين دمج وشركاه، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

١٧٨ - فرق الشيعة، أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، استانبول - مطبعة الدولة ١٩٣١ م.

١٧٩ - فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢ م، تحقيق الدكتور علي سامي النشار والأستاذ عصام الدين محمد علي.

١٨٠ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف أبي القاسم البلخي - القاضي عبد الجبار - الحاكم الجشمي، الدار التونسية للنشر - تونس ١٣٩٣ هـ، تحقيق فؤاد سيد.

١٨١ - الفهرست، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بالوراق، تحقيق رضا تجدد.

١٨٢ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المولى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة (ت: ١٠٦٧ هـ)، دار الفكر ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

١٨٣ - الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، أبو البركات محمد بن أحمد المعروف بابن الكيال (ت: ٩٣٩ هـ)، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

١٨٤ - اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين ابن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

١٨٥ - محاسن المساعي في مناقب أبي عمرو الأوزاعي، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن زيد الموصلي الحنبلي (ت: ٨٧٠ هـ).

- ١٨٦ - مختصر طبقات الحنابلة، محمد جميل بن عمر البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ١٨٧ - المختصر في تاريخ البشر، للملك المؤيد عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ١٨٨ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران الدمشقي، دار الفكر العربي.
- ١٨٩ - مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت: ٣٤٦ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- ١٩٠ - مشاهير علماء الأمصار، محمد بن حبان البستي، دار الكتب العلمية.
- ١٩١ - المغازي، محمد بن عمر بن واقد (ت: ٢٠٧ هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، تحقيق المستشرق مارسدن جونس.
- ١٩٢ - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة - الطبعة الثالثة، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي.
- ١٩٣ - مناقب الإمام أحمد، الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، تحقيق الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي.
- ١٩٤ - المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، عبد الرحمن بن محمد العليمي (ت: ٩٢٨ هـ)، مطبعة المدني - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٩٥ - المنية والأمل، أحمد بن يحيى المرتضى، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ١٩٨٥ م، تحقيق الدكتور عصام الدين محمد علي.

١٩٦ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م، تحقيق علي محمد البجاوي.

١٩٧ - النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، محمد كمال الدين بن محمد الغزي العامري (ت: ١٢١٤ هـ)، دار الفكر ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، تحقيق محمد مطيع الحافظ، نزار أباطة.

١٩٨ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت: ٦٨١ هـ)، دار صادر - بيروت، تحقيق الدكتور إحسان عباس.

سابعاً - كتب اللغة العربية:

١٩٩ - تاج العروس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية - مصر ١٣٠٦ هـ.

٢٠٠ - القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٢٠١ - مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

٢٠٢ - معجم متن اللغة، الشيخ أحمد رضا، دار مكتبة الحياة بيروت ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م.

٢٠٣ - معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، تحقيق عبد السلام محمد هارون.

٢٠٤ - المعجم الوسيط، قام بإخراجه إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، المكتبة العلمية - طهران.

ثامناً - مراجع مختلفة:

٢٠٥ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ)، دار الجيل، بيروت - لبنان ١٩٧٣ م.

٢٠٦ - الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري المالكي، مطبوع مع الكشاف للزمخشري، طهران.

٢٠٧ - بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوع بهامش «منهاج السنة النبوية»، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.

٢٠٨ - التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، الشيخ مناع خليل القطان. مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٢٠٩ - تحليل الأحكام، الأستاذ محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٢١٠ - الحكم الروايف في شرح الكلم النوايف، أبو بكر بن عمر الهاشمي، مخطوط برقم (٢٨٦٥) مكتبة جامعة استانبول.

٢١١ - الحيوان، تأليف أبي عثمان الجاحظ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م، تحقيق عبد السلام هارون.

- ٢١٢ - رسائل الجاحظ، لأبي عثمان الجاحظ، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبو ملجم، دار مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.
- ٢١٣ - السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول.
- ٢١٤ - شرح النووي على صحيح الإمام مسلم، للحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦ هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.
- ٢١٥ - ضحى الإسلام، الأستاذ أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة العاشرة.
- ٢١٦ - العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت: ٥٤٣ هـ)، توزيع مكتبة أسامة بن زيد - بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، تحقيق محب الدين الخطيب.
- ٢١٧ - فجر الإسلام، الأستاذ أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٥ م.
- ٢١٨ - الفقيه والمتفقه، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، المكتب الإسلامي.

الفهارس العامة

- ١ - فهرس الآيات .
- ٢ - فهرس الأحاديث .
- ٣ - فهرس الآثار .
- ٤ - فهرس الفرق .
- ٥ - فهرس الأعلام .
- ٦ - فهرس الموضوعات .

فهرس الآيات

الآية	رقمها	الصفحة
[سورة البقرة]		
﴿واقموا الصلاة﴾	٤٣	٢٢٤
﴿أفلا تعقلون﴾	٤٤	١٨٨ ، ١٧
﴿لعلكم تعقلون﴾	٧٣	١٨٨
﴿ما ننسخ من آية﴾	١٠٦	٤٣٠ ، ٤٢٢
﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾	١٤٣	٣٥٦
﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾	١٤٣	٥٠٥
﴿قول وجهك شطر المسجد الحرام﴾	١٤٤	٤٢٤
﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾	١٥٢	١٩٩
﴿إن في خلق السموات والأرض﴾	١٦٤	١٥
﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله﴾	١٧٠	١٧
﴿صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾	١٧١	١٨٧
﴿واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾	١٧٢	١٩٩
﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص﴾	١٧٨	١٢٥
﴿فمن عفى له من أخيه شيء﴾	١٧٨	١٢٥
﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾	١٨٠	٤٦١ ، ٤٢٤
﴿وأن تصوموا خير لكم﴾	١٨٤	٤٦٢
﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾	١٨٥	٤٦٢
﴿يريد الله بكم اليسر﴾	١٨٥	٢٢١
﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾	١٨٧	٤٢٨
﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾	٢٢١	٥٣٣

الآية	رقمها	الصفحة
﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾	٢٣٣	٦٠١
﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن﴾	٢٣٤	٤٢٣
﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهن متاعاً إلى الحول﴾	٢٤٠	٤٦١، ٤٢٣
﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم﴾	٢٥٣	٢٢١
﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾	٢٥٥	١٤٩
﴿وهو العلي العظيم﴾	٢٥٥	٩٣
﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾	٢٨٢	١٦٣
﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾	٢٨٦	٦٢١، ٦٠١، ٣٠١
﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً﴾	٢٨٦	٦٠١

[سورة آل عمران]

﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾	٢	١٤٩
﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾	١٨	١٤٩
﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾	٣١	٣٢٧
﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾	٥٥	٩٣
﴿أفلا تعقلون﴾	٦٥	١٧
﴿إن في خلق السموات والأرض﴾	١٩١، ١٩٠	١٦
﴿كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل﴾	٩٣	٥٨٢
﴿ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم﴾	١٠١	١٥١، ١٨
﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾	١٠٣	٣٥٧
﴿ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾	١٠٤	١٣٥، ١٢٩
﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾	١١٠	٣٥٦، ١٣٠
﴿وشاورهم في الأمر﴾	١٥٩	٥٧٣
﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أصيب عمل عامل منكم﴾	١٩٥	٥٠٥

[سورة النساء]

﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾	١١	٥٥٦، ٤٢٤
--	----	----------

الآية	رقمها	الصفحة
﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت﴾	١٥	٤٦٢
﴿يريد الله ليبين لكم﴾	٢٦	٢٢١
﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾	٤٨	١٢٤
﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾	٥٨	٢١٩
﴿إن الله كان سميعاً بصيراً﴾	٥٨	٨٤
﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾	٥٩	٣١٦
﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾	٥٩	٣٦١، ٣٥٠
﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾	٨٢	٤٣٠، ١٦
﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾	٨٢	١٥١
﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق﴾	١٠٥	٥٧٢
﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾	١١٥	٣٥٦
﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾	١٤٥	٩٣
﴿بل رفعه الله إليه﴾	١٥٨	٩٣
﴿رسلاً مبشرين ومنذرين﴾	١٦٥	٢٠٣، ١٧٥

[سورة المائدة]

﴿ولا القلائد﴾	٢	٥٦٤
﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾	٦	٢٢١
﴿قل فمن يملك من الله شيئاً﴾	١٧	١١٨
﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾	٣٨	٣٢٢
﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾	٨٩	٢٣٣، ٢٢٩
﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾	٩٥	٣٩٨
﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾	٩٩	١٣٣
﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله﴾	١٠٤	١٧

[سورة الانعام]

﴿وهو القاهر فوق عباده﴾	١٨	٩٣
﴿وأوحى إليّ هذا القرآن﴾	١٩	٣٠٨
﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾	٥٤	١١٣

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّ الْحَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾	٥٧	١٥٦
﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾	١٠٣	٩٩
﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾	١٢٤	٣٢٥
﴿فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ﴾	١٢٥	٢٢١
﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾	١٣١	١٨٠
﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	١٥١	١٨٨

[سورة الاعراف]

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾	١١	١٤٩
﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾	١١	٢١٩
﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحْشَةً﴾	٢٨	١٨٥
﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾	٣١	١٨٥
﴿لَا تَكُلْ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾	٤٢	٦٠١
﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾	٥٤	٩١
﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾	١٥٧	٥١٤، ١٨٦
﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	١٥٨	٣٠٨
﴿فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	١٥٨	٣٢٧
﴿وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾	١٥٨	٣٠٨
﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾	١٦٩	١٨٨، ١٧
﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾	١٧٩	١٨٧

[سورة الانفال]

﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾	٦٥	٤٢٤
﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾	٦٦	٤٢٤

[سورة التوبة]

﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾	٥	٥٥٦
﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾	٤٣	٥٩٤، ٥٧٣
﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جَهْدَهُمْ﴾	٧٩	٥٦٣

[سورة يونس]

١٨٨، ١٧	١٦	﴿أفلا تعقلون﴾
١١٣	٩٩	﴿ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً﴾

[سورة هود]

٢٢١	٣٤	﴿ولا ينفعكم نصحي﴾
٤٥٣	٧	﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾
١٨٨، ١٧	٥١	﴿أفلا تعقلون﴾
١٢٥	١١٤	﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾

[سورة يوسف]

١٨٨	٢	﴿لعلكم تعقلون﴾
١٥٦	٤٠	﴿إن الحكم إلا لله﴾
١٨٨، ١٧	١٠٩	﴿أفلا تعقلون﴾

[سورة الرعد]

٥٧	١٧	﴿فأما الزبد فذهب جفاء﴾
٤٤٨	٣٩	﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾

[سورة الحجر]

٤٦٦	٩	﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾
٥٠٤	٩٩	﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾

[سورة النحل]

١١٣	٩	﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾
٩٦	٤٠	﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾
٦١٨، ٥٩٤	٤٣	﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾
٦٢٢		
٣٠٨	٤٤	﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾
٩٣	٥٠	﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾	٩٠	١٨٦
﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾	١٠١	٤٢٣
﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾	١٠٦	٣٠٢
[سورة الإسراء]		
﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾	١٥	١٧٦، ١٩٥
﴿فلا تقل لهما أف﴾	٢٣	٥١٢
﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾	٧٠	١٥
[سورة الكهف]		
﴿وإذا اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله﴾	١٦	٧٣
﴿ويوم نسير الجبال﴾	٤٧	١٥٠
﴿جداراً يريد أن ينقض﴾	٧٧	٢١٢
[سورة مريم]		
﴿يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر﴾	٤٢	٨٧
﴿واعتزلكم وما تدعون من دون الله﴾	٤٨	٧٢
[سورة طه]		
﴿الرحمن على العرش استوى﴾	٥	٩٠، ٨٨
﴿إن في ذلك لآيات لأولي النهى﴾	٥٤	٥١٩
﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله﴾	١٣٤	١٧٦
[سورة الأنبياء]		
﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾	٧	٥٩٣، ٦١٨
﴿أفلا تعقلون﴾	١٠	٦٢٢، ١٨٨، ١٧
[سورة المؤمنون]		
﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات﴾	٥١	٣٠٥

الآية	رقمها	الصفحة
﴿أفلا تعقلون﴾	٨٠	١٨٨، ١٧
[سورة النور]		
﴿لعلكم تعقلون﴾	٦١	١٨٨
[سورة الشعراء]		
﴿فلما تراءى الجمعان﴾	٦٢، ٦١	١٠٠
[سورة القصص]		
﴿ولولا أن تصيبهم مصيبة﴾	٤٧	١٩٧، ١٨٠
﴿ومن أضل ممن اتبع هواه﴾	٥٠	١٩
﴿أفلا تعقلون﴾	٦٠	١٨٨، ١٧
﴿له الحكم وإليه ترجعون﴾	٨٨	١٥٦
[سورة العنكبوت]		
﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾	٤٥	٥١٤
[سورة الروم]		
﴿ضرب لكم مثلاً من أنفُسكم﴾	٢٨	١٨٨
﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾	٤٧	١١٣
[سورة لقمان]		
﴿وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك﴾	١٧	١٣٤
[سورة الاحزاب]		
﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾	٢١	٣٣٢، ٣٢٦
﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس﴾	٣٣	٢٢٢
﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة﴾	٣٦	١٩٢
[سورة سبا]		
﴿ويرى الذين أوتوا العلم﴾	٦	١٩١

[سورة فاطر]

﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾	١٠	٩٣
-------------------------	----	----

[سورة الصافات]

﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾	٩٦	١٥٠
﴿قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾	١٠٢	٤٤٨
﴿قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾	١٠٢	٢١٩
﴿وفديناه بذبح عظيم﴾	١٠٧	٤٤٨
﴿أفلا تعقلون﴾	١٣٨	١٨٨، ١٧

[سورة ص]

﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك﴾	٢٩	١٦
---------------------------	----	----

[سورة الزمر]

﴿خلقكم من نفس واحدة﴾	٦	١٥٠
﴿الله خالق كل شيء﴾	٦٣	١٤٩، ٩٧، ٩٥

[سورة فصلت]

﴿وقال الذين كفروا ربنا أرونا الذين أضلانا﴾	٢٩	٩٤
﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر﴾	٣٧	٥٢٥
﴿وإنه لكتاب عزيز﴾	٤١	٤١٩
﴿لا يأتيه الباطل﴾	٤٢	٤٢٨

[سورة الشورى]

﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾	١١	٨٤
-----------------------------------	----	----

[سورة الزخرف]

﴿لعلكم تعقلون﴾	٣	١٨٨
﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾	٢٣، ٢٢	١٧

[سورة الجاثية]

﴿إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ ٢٩ ٤١٠

[سورة الاحقاف]

﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ ٢٥ ٩٦

[سورة محمد]

﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ ٢٤ ١٦
 ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين﴾ ٣١ ٤٥٣

[سورة الحجرات]

﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ ٩ ١٢٥
 ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ ١٠ ١٢٥

[سورة النجم]

﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ ٤٣ ٥٦٩
 ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ ٢٣ ١٩١، ١٩

[سورة الحديد]

﴿لعلكم تعقلون﴾ ١٧ ١٨٨

[سورة المجادلة]

﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ ١ ٨٦
 ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول﴾ ١٢ ٤٤٩، ٤٢٣
 ٤٦١
 ﴿أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات﴾ ١٣ ٤٤٩، ٤٢٤

[سورة الحشر]

﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ ٢ ٣٨٩، ٣٧٦
 ٣٩٦، ٣٩١
 ٥٧٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾	٧	٣٢٧
[سورة الممتحنة]		
﴿إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن﴾	١٠	٤٤٩
﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾	١٠	٤٤٩
[سورة التغابن]		
﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾	١٦	٦٠١
[سورة الطلاق]		
﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾	٧	٦٠١
﴿وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾	١٢	٤٣٠
[سورة الملك]		
﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾	٢	٤٥٣
﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل﴾	١٠	١٨٨
﴿أأنتم من في السماء﴾	١٦	٩٣
﴿أم أنتم من في السماء﴾	١٧	٩٣
[سورة القلم]		
﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾	٤	٣٣١
[سورة المعارج]		
﴿ذي المعارج﴾	٣	٩٣
[سورة القيامة]		
﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾	٢٣	١٠٣، ١٠١
[سورة الإنسان]		
﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾	٢٤	٢٤٥

فهرس الأحاديث

الصفحة

الحديث

[أ]

٣٤١	«إذا جلس بين شعبها الأربع»
٦٠٢، ٥٩٨، ٣٧٧	«إذا حكم الحاكم فاجتهد»
١٢١	«إذا كان يوم القيامة شَفَعْتَ»
٣٧٨، ٢٦٨	«أرأيت لو كان على أبيك دين»
٣٧٨	«أرأيت لو مضمضت من الماء»
٨٥	«اربعوا على أنفسكم»
١١٤	«إن أحدكم يجمع في بطن أمه»
٣٠١	«إن الله وضع عن أمتي»
٦٢٩	«إن الله يحب أن تؤتى رخصه»
٣٠٢	«إن عادوا فعد»
٥٧٥	«إن العلماء ورثة الأنبياء»
١٠٥	«إنكم سترون ربكم»
٥٧٤	«أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا»

[ب]

٦٢٩	«بعثت بالحنيفية السمحة»
-----	-------------------------

[ج]

٦٢٤	«الحق ثقیل مریء»
-----	------------------

[خ]

- «خشيت أن تفرض عليكم» ٥٩٢
 «خيرت بين الشفاعة» ١٢١

[ز]

- «رفع القلم عن ثلاثة» ١٥٠، ١٨

[س]

- «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» ٣٤٠

[ص]

- «صلوا كما رأيتموني أصلي» ٣٢١

[ع]

- «عليكم بسنتي» ٣٥٩

[ق]

- «القدرية مجوس هذه الأمة» ٧٤
 «قد عفوت عن الخيل» ٥٨٣
 «قد فعلت» ٦٠١
 «قضى رسول الله ﷺ في جنتها بغرة» ٣٣٩

[ك]

- «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» ٣٥٠

[ل]

- «لا تبيعوا الذهب بالذهب» ٥٣٣

- «لا ترجعوا بعدي كفاراً» ٣٥٢
- «لا نورث ما تركنا صدقة» ٥٥٦
- «لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة» ٣٥٧
- «لا يختلي خلاها» ٥٨٢، ٥٧٣
- «لتتبعن سنن من كان قبلكم» ٣٥٣
- «لو أن الله عذب أهل سمواته وأهل أرضه» ١١٨
- «لو قلت نعم لوجبت» ٥٧٤
- «لولا أن أشق على أمتي» ٥٨٢

[م]

- «ما فتحتها عن أمري» ٥٩٢
- «من خرج من الجماعة قيد شبر» ٣٥٨
- «من رأى منكم منكراً» ١٣٢
- «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا» ٥٣٣
- «من كانت عنده مظلمة لأخيه» ١٢٥

[ن]

- «نهى عن بيع وسلف» ٥٤٠
- «نهى عن الشغار» ٥٣٩

[ي]

- «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي» ١١٣
- «يا معشر النساء تصدقن» ١٦٢

فهرس الأشار

الصفحة

قائله

الأثر

[١]

٣٥١	معاذ بن جبل	(أجتهد رأيي ولا آلو)
٣٨٠	علي بن أبي طالب	(استشارني عمر في بيع أمهات الأولاد)
٣٤٠	عبد الرحمن بن عوف	(أشهد لسمعت رسول الله ﷺ)
٣٣٧	أبو بكر وعمر	(إنك شاهد واحد)
٣٤٠	عمر بن الخطاب	(الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا)
٣٤٤	عمر بن الخطاب	(أما إني لم أتهمك)
٣٧٩	عمر بن الخطاب	(إن القضاء فريضة محكمة)
٥٧٠	الحباب بن المنذر	(إن كان ذلك عن وحي فالسمع والطاعة)
٥٧٦	سعد بن معاذ	(إن كنت إنما تريد الإبقاء علينا)
٣٧٩	عثمان بن عفان	(إن نتبع رأيك فإنه رشد)
٣٨٠	ابن مسعود	(إني أقول فيها إن لها صداقاً)
٣٧٩	أبو بكر الصديق	(إني سأقول فيها برأيي)
٣٧٩	عمر بن الخطاب	(إني كنت رأيت في الجد رأياً)
٥٧٦	سعد بن معاذ	(أَوْخِيْ من السماء فالتسليم لأمر الله؟)

[ب]

٣٤١	ابن عمر	(بينما الناس في صلاة الصبح)
-----	---------	-----------------------------

[ر]

٣٨٠	عبيدة السلماني	(رأيي عمر وعلي في الجماعة أحب إلي)
-----	----------------	------------------------------------

[س]

عمر بن الخطاب ٣٤٥ (سبحان الله إنما سمعت شيئاً)

[ك]

حمل بن مالك ٣٣٩ (كنت بين امرأتين فضربت إحداهما الأخرى)

[ل]

أبي بن كعب ٣٤٤ (لا تكن عذاباً على أصحاب رسول الله)

[م]

عمر بن الخطاب ٣٤٠ (ما أدري كيف أصنع في أمرهم)

العباس بن عبد المطلب ٥٩٢ (ما بال أبواب أمرت بها أن تفتح؟)

(ما خير رسول الله بن بين أمرين)

عائشة ٦٣٠ (إلا اختار أيسرهما)

ابن مسعود ٣٥٨ (ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن)

ابن عباس ٣٠١ (من أكره فتكلم بلسانه)

[هـ]

عمر بن الخطاب ٣٧٧ (هششت فقبلت وأنا صائم)

[ي]

ابن عباس ٣١٧ (يعني أهل الفقه والدين)

□□□

فهرس الفرق

[س]

السمنية ٥٥.

[ف]

الفلاسة ٨٣.

[م]

المعبرة ٨٠.
المجوس ٣٤٠.
المرجئة ٥٩.
المزديون ٥٤.
المشبهة ٧٩.
المعطلة ٧٩.
الملحدة ٧٩.

[١]

الإثنية ٥٤.
الأزارقة ٦١.
الأشعرية ٤٠٢.
الإمامية ٨٠.

[ب]

البراهمة ١٧١.

[خ]

الخوارج ٥٨.

[د]

الدهرية ٧٩.
الديصانية ٥٥.

□ □ □

فهرس الأحنف

[١]

إبراهيم بن أحمد المروزي ٦٣٠ .

إبراهيم بن سيار النظام ٥١ .

إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي ٢١٨ .

إبراهيم بن علي الفيروزابادي (الشيرازي)

٢٣٢ .

أبي بن كعب الأنصاري ٣٤٤ .

أحمد أمين ٧٠ .

أحمد بن الحسن المقدسي (ابن قاضي

الجبيل) ١٨٢ .

أحمد بن أبي دؤاد ٥٣ .

أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ابن تيمية)

٩٨ .

أحمد بن علي البغدادي (الخطيب

البغدادي) ٦٢٢ .

أحمد بن علي العسقلاني (ابن حجر)

١١٤ .

أحمد بن علي المقرئ ٦٠ .

أحمد بن علي الوكيل (ابن برهان) ١٨١ .

أحمد بن عمر بن سريج ٣٢٦

أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ٤٩

أحمد بن محمد الطحاري ٩٧ .

أحمد بن محمد المقرئ ١١٢ .

أحمد بن يحيى بن المرتضى ٦١ .

أسامة بن زيد المديني ٦٦ .

إسحاق بن إبراهيم الحنظلي (إسحاق بن

راهويه) ٩٢ .

إسماعيل بن الأفضل (أبو الفداء) ٦٣ .

إسماعيل بن عمر البصري = ابن كثير ٩١ .

أنس بن مالك الخزرجي ١٢١ .

[ب]

بروع بنت واشق الرواسية ٣٨٠ .

بشر بن غياث المريسي ١٤٢

بشر بن المعتمر الهلالي ٥٢ .

[ث]

ثماعة بن الأشرس النميري ٥٣ .

[ج]

- جرير بن عبد الله البجلي ١٠٤
جعفر بن حرب الهمداني ٥٣
جعفر بن مبشر الثقفي ٥٣
جعفر بن المعتصم بن الرشيد (المتوكل) ٤٩

[ح]

- الحباب بن المنذر الأنصاري ٥٧٤
حسان بن ثابت الأنصاري ٦٤
الحسن البصري ٤٦
الحسن بن الحسين بن أبي هريرة ٦٣٠
الحسن بن علي بن أبي طالب ٦٨
حسن بن محمد العطار ١٨٤
الحسن بن موسى النوبختي ٦٩
الحسين بن علي البصري (أبو عبد الله البصري) ٣٦٤
الحكم بن أبي العاص الأموي ٣٣٧
حمل بن مالك الهذلي ٣٣٩

[خ]

- الخرباق بن عمرو السلمي (ذو اليدين) ٣٣٤

[ز]

- زبيدة بن أبي عبد الرحمن ٨٩

[ز]

- زيد بن ثابت السلمي ٦٥

[س]

- سعد بن خيثمة الأنصاري ٥٧٥
سعد بن الربيع الأنصاري ٥٧٥
سعد بن عبادة الأنصاري ٥٧٥
سعد بن مالك الأنصاري = أبو سعيد الخدري ٦٤

- سعد بن معاذ الأنصاري ٥٧٥

- سعد بن أبي وقاص الزهري ٦٧

- سعيد بن زيد العدوي ٦٥

- سفيان بن سعيد الثوري ٩٢

- سليمان بن خلف التجيبي (الباجي) ٢٣١

- سليمان بن عبد القوي الطوفي ٢٨٦

[ص]

- صهيب بن سنان النمري ٦٦

[ع]

- عائشة بنت أبي بكر الصديق ٣٤٠
العباس بن عبد المطلب ٥٧٣
عبد الجبار بن أحمد الهمداني ٥٠
عبد الرحمن بن جاد الله البثاني ١٨٣
عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد بن الشيخ (ابن رجب) ٣٠٢
عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي ٩٠
عبد الرحمن بن عوف القرشي ٣٤٠
عبد الرحمن بن كيسان الأصم ٥١
عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ابن خلدون) ٩٤

عبد الرحيم بن الحسن القرشي (الأسنوي)
٢٩٧.

عبد الرحيم محمد الخياط (أبو الحسين
الخياط) ٨١.

عبد السلام بن محمد الجبائي (أبو هاشم)
٥٢.

عبد العزيز بن عبد السلام السلمي
(العز بن عبد السلام) ٦٣١.

عبد القاهر بن طاهر البغدادي ٦١.

عبد الله بن أحمد بن قدامة ٢٥٣.

عبد الله بن أحمد الكعبي ٥٤.

عبد الله بن سلام الإسرائيلي ٦٦.

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ٣٠١.

عبد الله بن عثمان التيمي (أبو بكر
الصديق) ٣٣٤.

عبد الله بن عمر البيضاءوي ٤١٢.

عبد الله بن عمر بن الخطاب ٦٧.

عبد الله بن قيس التيمي = أبو موسى
الأشعري ٨٥.

عبد الله بن المبارك الحنظلي ٩١.

عبد الله بن مسعود الهذلي ١٣٤.

عبد الله بن هارون الرشيد (المأمون) ٤٨.

عبد الملك بن عبد الله الجويني ١٧٣.

عبد الوهاب بن علي السبكي ١٨٢.

عبيدة السلماني ٣٨٠.

عثمان بن خالد الطويل ٥١.

عثمان بن سعيد السجستاني (الدارمي)
١٠٣.

عثمان بن عفان بن أبي العاص ٦٥.
عثمان بن عمر بن أبي بكر (ابن الحاجب)
١٧٤.

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ٣٢٥.

علي بن إسماعيل الأشعري ٦٢.

علي بن الحسين المسعودي ٤٧.

علي بن سليمان المرداوي ٣٦٦.

علي بن أبي طالب ٦٣.

علي بن عقيل الظفري (ابن عقيل) ٤٩٢.

علي بن علي بن أبي العز الصالحي ٥٦.

علي بن محمد البعلبي (ابن البحام) ١٣٣.

علي بن محمد التغلبي (الآمدي) ٢٤٦.

عمار بن ياسر المخزومي ٣٠٢.

عمر بن الخطاب العدوي ٣٣٤.

عمر بن عبد العزيز ٤٨.

عمرو بن بحر الجاحظ ٥٢.

عمرو بن دينار الجمحي ٩٧.

عمرو بن عبيد بن باب ٤٦.

عياض بن موسى اليحصبي (القاضي
عياض) ١٣١.

عيسى بن صبيح (المردار) ٥٣.

عيسى بن الهيثم الصوفي ٥٤.

[ف]

فاطمة بنت قيس القرشية ٣٣٥.

فضالة بن عبيد الأنصاري ٦٥.

[ق]

قتادة بن دعامة السدوسي ٥٩.

قدامة بن مظعون الجمحي ٦٦ .
قيس بن أبي حازم البجلي ٦٨ .

[ك]

كعب بن عجرة الأنصاري ٦٥ .
كعب بن مالك الأنصاري ٦٤ .

[ل]

الليث بن سعد الفهمي ٩٢ .

[م]

مالك بن أنس الأصبحي ٩٠ .
محمد بن أحمد الحسني (التمساني) ٢٦٧ .

محمد بن أحمد الذهبي ٩١ .

محمد بن أحمد السرخسي ٣٠٧ .

محمد بن أحمد الفتوحى ٥٤٧ .

محمد بن أحمد القرطبي ٣٠٢ .

محمد بن أحمد المحلى ٤٣١ .

محمد بن أحمد الملطي ٦٩ .

محمد بن إدريس الشافعي ٩٢ .

محمد بن إسماعيل الشاشي = القفال ٤١١ .

محمد أمين بن محمود البخاري (أمير بادشاه) ٢٨٦ .

محمد بن بخر الأصبهاني = أبو مسلم الأصبهاني ٤١٩ .

محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ٨٥ .

محمد بن الحسين البغدادي (القاضي أبو يعلى) ١٧٣ .

محمد بن خلاد البصري ٣٢٢ .

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ٦٧ .

محمد بن عبد الله الإسكافي ٥٤ .

محمد بن عبد الله الصيرفي (أبو بكر الصيرفي) ٣٢٤ .

محمد بن عبد الله المغافري (ابن العربي) ١٢٩ .

محمد بن عبد الواحد

السيواسي = الكمال بن الهمام

٢٠٢ .

محمد بن عبد الوهاب الجبائي (أبو علي) ٥٢ .

محمد بن علي الشوكاني ١٤٨ .

محمد بن غلي بن الطيب (أبو الحسين البصري) ١٦٩ .

محمد بن عمر التيمي (الرازي) ٢٤١ .

محمد بن عمر السهمي (الواقدي) ٥٩٠ .

محمد بن محمد الطوسي (الغزالي) ١٧٤ .

محمد بن مسلمة الأنصاري ٦٥ .

محمد بن نظام الدين الأنصاري ١٨٣ .

محمد بن الهذيل العلاف ٥١ .

محمد بن يزيداذ ٥٠ .

محفوظ بن أحمد الكلوزاني (أبو الخطاب) ٢٦٧ .

النعمان بن ثابت بن زوطا (أبو حنيفة)
١٠٤.

[و]

واصل بن عطاء الغزال ٤٢.

[ي]

يحيى بن شرف النووي ١٢٩.

يزيد بن الوليد ٤٧.

يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (أبو يوسف)
١٠٤.

يوسف بن حسين الكرماسي ١٤٣.

يوسف بن عبد الله الشحام ٥١.

محمود بن عمر الخوارزمي (الزمخشري)
١٠١.

مسلمة بن مخلد الأنصاري ٦٤.

معاذ بن جبل الأنصاري ٣٥٠.

معاوية بن أبي سفيان ٦٨.

معمر بن عباد السلمى ٥١.

المغيرة بن شعبة الثقفي ٦٦.

موسى بن عمران المعتزلي ٥٨٠.

ميمونة بنت الحارث الهلالية ٣٢٧.

[ن]

النعمان بن بشير الأنصاري ٦٤.



فهرسُ الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تقريظ	٥
المقدمة	١٣
الباب التمهيدى	
التعريف بالمعتزلة	
الفصل الأول: نشأة المعتزلة وسبب تسميتهم بذلك	٤٢
المبحث الأول: نشأة المعتزلة	٤٣
المبحث الثانى: سبب تسميتهم بذلك	٥٨
الفصل الثانى: أصول المعتزلة الخمسة العقدية، وأثرها فى آرائهم الأصولية	٧٧
المبحث الأول: أصولهم الخمسة العقدية	٧٩
الأصل الأول: التوحيد	٨٢
إنكار الصفات	٨٣
إنكار صفتي السمع والبصر	٨٤
إنكار صفة الاستواء	٨٨
القول بخلق القرآن	٩٥
إنكار رؤية الله تعالى فى الآخرة	٩٨
الأصل الثانى: العدل	١٠٦
إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد	١٠٨
وجوب فعل الأصلح على الله تعالى	١١١
إدراك الثواب والعقاب على الحسن والقبح بمجرد العقل قبل مجيء الشرع	١١٥
الأصل الثالث: الوعد والوعيد	١١٧
الذنب الكبير مخرج عن الإيمان والإسلام	١٢٠

١٢٠	إنكار شفاعة النبي ﷺ لعصاة المؤمنين
١٢٣	الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين
١٢٧	الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٢٨	شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٣٦	المبحث الثاني: أثر أصولهم الخمسة العقدية في آرائهم الأصولية

الباب الأول

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحكم الشرعي وأركانه

١٤٧	التمهيد: تعريف الحكم الشرعي، وبيان أقسامه وأركانه إجمالاً
١٤٧	تعريف الحكم في اللغة
١٤٨	تعريف الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين
١٤٩	شرح التعريف
١٥١	أقسام الحكم الشرعي
١٥٢	الحكم التكليفي - تعريفه اصطلاحاً
١٥٢	تعريف الإيجاب
١٥٢	تعريف النذب
١٥٢	تعريف التحريم
١٥٢	تعريف الكراهة
١٥٢	تعريف الإباحة
١٥٣	الحكم الوضعي - تعريفه اصطلاحاً
١٥٣	تعريف السبب
١٥٤	تعريف الشرط
١٥٤	تعريف المانع
١٥٦	أركان الحكم الشرعي: الحاكم، والمحكوم به، والمحكوم عليه
١٥٩	الفصل الأول: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالحاكم
١٦١	التمهيد: بيان المراد بالعقل، ورأي المعتزلة في تفاوت الناس فيه
١٦٤	المبحث الأول: هل العقل يدرك في الأشياء الحسن والقبح؟
١٦٥	المطلب الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة

المطلب الثاني : رأي المعتزلة في ذلك ، وبيان أدلتهم	١٦٨
المطلب الثالث : ذكر الرأي المخالف بأدلته	١٧٣
المطلب الرابع : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة ، مع بيان الراجح فيها ، وثمرة الخلاف	١٨١
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	١٨١
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	١٩٤
المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف	١٩٦
المبحث الثاني : هل يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل ؟	١٩٨
المطلب الأول : رأي المعتزلة في ذلك ، وبيان أدلتهم	١٩٨
المطلب الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلته	٢٠٢
المطلب الثالث : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة ، مع بيان الراجح فيها وثمره الخلاف	٢٠٥
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٢٠٥
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	٢٠٧
المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف	٢٠٧
الفصل الثاني : آراء المعتزلة فيما يتعلق بأقسام الحكم التكليفي	٢٠٩
المبحث الأول : عدم اشتراط الإرادة في الأمر	٢١١
المطلب الأول : حقيقة الإرادة عند المعتزلة	٢١٢
المطلب الثاني : رأي المعتزلة في ذلك ، وبيان أدلتهم	٢١٤
المطلب الثالث : ذكر الرأي المخالف بأدلته	٢١٧
المطلب الرابع : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة ، مع بيان الراجح فيها ، وثمرة الخلاف	٢٢٣
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٢٢٣
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	٢٢٥
المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف	٢٢٧
المبحث الثاني : الواجب المخير :	٢٢٨
المطلب الأول : رأي المعتزلة في ذلك ، وبيان أدلتهم	٢٢٨
المطلب الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلته	٢٣١

المطلب الثالث : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٢٣٥
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٢٣٥
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	٢٣٧
المسألة الثالثة : ثمره الخلاف	٢٣٩
المبحث الثالث : تحريم واحد لا بعينه	٢٤٤
المطلب الأول : رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٢٤٤
المطلب الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلة	٢٤٦
المطلب الثالث : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٢٤٨
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٢٤٨
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	٢٥٠
المسألة الثالثة : ثمره الخلاف	٢٥٠
المبحث الرابع : المباح ليس مأموراً به	٢٥١
المطلب الأول : رأي الكعبي في ذلك، وبيان دليله	٢٥١
المطلب الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلة	٢٥٣
المطلب الثالث : دراسة وتقويم رأي الكعبي في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٢٥٥
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي الكعبي في هذه المسألة	٢٥٥
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	٢٥٨
المسألة الثالثة : ثمره الخلاف	٢٥٨
الفصل الثالث : آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم فيه	٢٦١
المبحث الأول : دلالة امثال الأمر على أجزاء المأمور به	٢٦٣
المطلب الأول : تحرير محل النزاع في هذه المسألة	٢٦٣
المطلب الثاني : رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار في ذلك،	
وبيان أدلتهم	٢٦٥
المطلب الثالث : ذكر الرأي المخالف بأدلة	٢٦٧
المطلب الرابع : دراسة وتقويم رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار في هذه	

المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف	٢٧٠
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار	
في هذه المسألة	٢٧٠
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٢٧٣
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٢٧٤
المبحث الثاني: تعلق التكليف بالفعل أو الترك في أول زمان حدوثه	٢٧٥
المطلب الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة	٢٧٥
المطلب الثاني: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٢٧٧
المطلب الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٢٧٩
المطلب الرابع: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٢٨١
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٢٨١
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٢٨٢
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٢٨٣
المبحث الثالث: هل الكف فعل أو أنه تلبس بضد من الأضداد؟	٢٨٤
المطلب الأول: رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله	٢٨٤
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٢٨٦
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٢٨٨
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة	٢٨٨
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٢٨٩
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٢٩٠
الفصل الرابع: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالمحكوم عليه	٢٩١
المبحث الأول: تكليف المكروه	٢٩٣
المطلب الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة	٢٩٤
المطلب الثاني: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٢٩٦
المطلب الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٢٩٧
المطلب الرابع: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة مع بيان	

٢٩٩	الراجع فيها، وثمره الخلاف
٢٩٩	المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٣٠٠	المسألة الثانية : بيان المذهب الراجع
٣٠٣	المسألة الثالثة : ثمره الخلاف
٣٠٥	المبحث الثاني : تكليف المعلوم
٣٠٥	المطلب الأول : رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
٣٠٧	المطلب الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلته
	المطلب الثالث : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة مع بيان الراجع فيها،
٣١٠	وثمره الخلاف
٣١٠	المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٣١١	المسألة الثانية : بيان المذهب الراجع
٣١١	المسألة الثالثة : ثمره الخلاف

الباب الثاني

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأدلة الشرعية

٣١٥	التمهيد : تعريف الأدلة، وبيان أقسامها إجمالاً
٣١٥	تعريف الأدلة في اللغة
٣١٥	تعريف الدليل في اصطلاح الأصوليين
٣١٦	أقسام الأدلة الشرعية
٣١٩	الفصل الأول : آراء المعتزلة فيما يتعلق بالسنة
	المبحث الأول : في التبعذ بالتأسي برسول الله ﷺ في جميع أفعاله
٣٢١	في العبادات وغيرها
٣٢١	المطلب الأول : تحرير محل النزاع
٣٢٣	المطلب الثاني : رأي أبي علي بن خلاد في ذلك، وبيان دليله
٣٢٤	المطلب الثالث : ذكر الرأي المخالف بأدلته
	المطلب الرابع : دراسة وتقويم رأي أبي علي بن خلاد في هذه المسألة
٣٣٠	مع بيان الراجع فيها، وثمره الخلاف
٣٣٠	المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي أبي علي بن خلاد في هذه المسألة

المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٣٣١
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٣٣٢
المبحث الثاني: قبول الخبر إذا كان راويه واحداً	٣٣٣
المطلب الأول: رأي أبي علي الجبائي في ذلك، وبيان دليله	٣٣٣
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٣٣٨
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة،	
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف	٣٤٣
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي علي الجبائي في هذه المسألة	٣٤٣
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٣٤٥
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٣٤٦
الفصل الثاني: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالإجماع	٣٤٧
المبحث الأول: في حجية الإجماع	٣٤٩
المطلب الأول: رأي النظام في ذلك، وبيان أدلته	٣٥٠
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٣٥٥
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٣٦٠
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة	٣٦٠
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٣٦٣
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٣٦٣
المبحث الثاني: في إثبات الإجماع بخبر الواحد	٣٦٤
المطلب الأول: رأي أبي عبد الله البصري في ذلك، وبيان دليله	٣٦٤
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٣٦٦
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي عبد الله البصري في هذه المسألة،	
مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف	٣٦٨
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي عبد الله البصري في هذه المسألة	٣٦٨
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٣٦٩
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٣٦٩
الفصل الثالث: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالقياس	٣٧١

المبحث الأول: في حجية القياس الشرعي	٣٧٣
المطلب الأول: رأي النظام في ذلك، وبيان دليله	٣٧٣
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٣٧٥
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة مع بيان الراجح فيها،	
وثمره الخلاف	٣٨٢
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي النظام في هذه المسألة	٣٨٢
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٣٨٥
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٣٨٥
المبحث الثاني: في تسمية القياس ديناً	٣٨٨
المطلب الأول: رأي أبي الهذيل العلاف في ذلك، وبيان دليله	٣٨٨
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٣٨٩
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي الهذيل في هذه المسألة، مع	
بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف	٣٩١
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي الهذيل في هذه المسألة	٣٩١
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٣٩٢
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٣٩٢
المبحث الثالث: في القياس على أصل لم ينص على حكمه	٣٩٣
المطلب الأول: رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله	٣٩٣
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٣٩٥
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٣٩٨
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة	٣٩٨
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٣٩٩
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٣٩٩
المبحث الرابع: في تأثير العلة بنفسها	٤٠٠
المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٤٠٠
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٤٠٢
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان	

الراجح فيها، وثمرة الخلاف	٤٠٤
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٤٠٤
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	٤٠٤
المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف	٤٠٥

الباب الثالث

آراء المعتزلة فيما يتعلق بمسائل النسخ

تمهيد : تعريف النسخ	٤٠٩
تعريفه لغة	٤٠٩
تعريفه اصطلاحاً	٤١٢
تعريف النسخ عند المتقدمين	٤١٢
تعريف النسخ عند المتأخرين	٤١٢
شرح التعريف الراجح	٤١٤
تعريف النسخ عند المعتزلة	٤١٤
الفصل الأول : نسخ الشرائع عقلاً وشرعاً	٤١٧
المبحث الأول : رأي أبي مسلم الأصبهاني في ذلك، وبيان دليله	٤١٩
المبحث الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلته	٤٢١
المبحث الثالث : دراسة وتقويم رأي أبي مسلم في هذه المسألة مع بيان الراجح	
فيها، وثمرة الخلاف	٤٢٦
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي أبي مسلم في هذه المسألة	٤٢٦
المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح	٤٣٠
المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف	٤٣١
الفصل الثاني : نسخ جميع العبادات والتكاليف	٤٣٣
المبحث الأول : تحرير محل النزاع في هذه المسألة	٤٣٥
المبحث الثاني : رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٤٣٦
المبحث الثالث : ذكر الرأي المخالف بأدلته	٤٣٨
المبحث الرابع : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة مع بيان الراجح	
فيها، وثمرة الخلاف	٤٣٩
المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٤٣٩

٤٤٠	المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح
٤٤١	المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف
٤٤٣	الفصل الثالث : نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها
٤٤٥	المبحث الأول : رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
٤٤٧	المبحث الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلة
	المبحث الثالث : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح
٤٥١	فيها، وثمره الخلاف
٤٥١	المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٤٥٣	المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح
٤٥٤	المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف
٤٥٥	الفصل الرابع : نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة
٤٥٧	المبحث الأول : رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
٤٥٩	المبحث الثاني : ذكر الرأي المخالف بأدلة
	المبحث الثالث : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح
٤٦٣	فيها، وثمره الخلاف
٤٦٣	المسألة الأولى : دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٤٦٧	المسألة الثانية : بيان المذهب الراجح
٤٦٨	المسألة الثالثة : ثمرة الخلاف

الباب الرابع

آراء المعتزلة فيما يتعلق بدلالات الألفاظ

٤٧١	الفصل الأول : آراء المعتزلة فيما يتعلق بالأمر
٤٧٣	التمهيد : تعريف الأمر
٤٧٣	تعريفه في اللغة
٤٧٣	تعريفه في الاصطلاح
٤٧٤	شرح التعريف الراجح
٤٧٥	تعريف الأمر عند المعتزلة
	المبحث الأول : أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يمكن منه ويحال بينه
٤٧٦	وبينه

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في هذه المسألة	٤٧٦
المطلب الثاني: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٤٧٨
المطلب الثالث: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٤٨٠
المطلب الرابع: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف	٤٨٢
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٤٨٢
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٤٨٣
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٤٨٣
المبحث الثاني: أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يفعله	٤٨٥
المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٤٨٥
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٤٨٧
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف	٤٨٨
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٤٨٨
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٤٨٩
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٤٨٩
المبحث الثالث: ورود الأمر من الله تعالى متعلقاً باختيار المأمور	٤٩١
المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٤٩١
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٤٩٢
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمره الخلاف	٤٩٤
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٤٩٤
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٤٩٥
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٤٩٥
المبحث الرابع: ورود الأمر بالعبادة قبل مجيء وقتها	٤٩٦
المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٤٩٦
المطلب الثاني: ذكر المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٤٩٦
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح	

٤٩٨	فيها، وثمره الخلاف
٤٩٨	المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٤٩٩	المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح
٤٩٩	المسألة الثالثة: ثمره الخلاف
٥٠٠	المبحث الخامس: تأييد الأمر إلى غير غاية
٥٠٠	المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
٥٠٢	المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته
	المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح
٥٠٣	فيها، وثمره الخلاف
٥٠٣	المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٥٠٥	المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح
٥٠٥	المسألة الثالثة: ثمره الخلاف
٥٠٧	المبحث السادس: هل الأمر بالشئ نهى عن ضده؟
٥٠٧	المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
٥٠٩	المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته
	المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح
٥١١	فيها، وثمره الخلاف
٥١١	المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٥١٣	المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح
٥١٥	المسألة الثالثة: ثمره الخلاف
٥١٧	الفصل الثاني: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالنهي
٥١٩	تمهيد: تعريف النهي
٥١٩	النهي لغة
٥٢٠	تعريفه اصطلاحاً
٥٢٠	شرح التعريف الراجح
٥٢١	تعريف النهي عند المعتزلة
٥٢٢	المبحث الأول: الفعل ذو الوجهين هل يصح أن يتعلق به النهي؟
٥٢٢	المطلب الأول: رأي أبي هاشم في ذلك، وبيان دليله

٥٢٤	المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته
	المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة، مع بيان الراجح
٥٢٥	فيها، وثمرة الخلاف
٥٢٥	المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي هاشم في هذه المسألة
٥٢٦	المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح
٥٢٦	المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف
٥٢٨	المبحث الثاني: هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه؟
٥٢٨	المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم
٥٣٢	المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته
	المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة مع بيان الراجح فيها،
٥٣٥	وثمره الخلاف
٥٣٥	المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة
٥٣٧	المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح
٥٣٩	المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف
٥٤١	الفصل الثالث: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالعموم والخصوص
٥٤٣	التمهيد: تعريف العام والخاص
٥٤٣	تعريف العام في اللغة
٥٤٣	تعريف العام في الاصطلاح
٥٤٣	تعريف الخاص في اللغة
٥٤٤	تعريف الخاص في الاصطلاح
٥٤٥	المبحث الأول: الجمع المنكر علام يحمل؟
٥٤٥	المطلب الأول: رأي أبي علي الجبائي في ذلك، وبيان دليله
٥٤٧	المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته
	المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي علي في هذه المسألة، مع بيان الراجح
٥٤٩	فيها، وثمرة الخلاف
٥٤٩	المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي علي في هذه المسألة
٥٥٠	المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح
٥٥٠	المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف

المبحث الثاني: في إسماع الله تعالى المكلف الخطاب العام المخصوص	
دون أن يسمعه الدليل المخصص	٥٥٢
المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٥٥٢
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلة	٥٥٥
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمرة الخلاف	٥٥٧
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٥٥٧
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٥٥٨
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٥٥٩

الباب الخامس

آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

تمهيد: تعريف الاجتهاد والتقليد	٥٦٣
تعريف الاجتهاد في اللغة	٥٦٣
تعريف الاجتهاد في الاصطلاح	٥٦٣
تعريف التقليد في اللغة	٥٦٤
تعريف التقليد في الاصطلاح	٥٦٤
الفصل الأول: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالاجتهاد	٥٦٧
المبحث الأول: تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه	٥٦٩
المطلب الأول: رأي أبي علي وأبي هاشم في ذلك، وبيان أدلتهم	٥٦٩
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلة	٥٧١
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي علي وأبي هاشم في هذه المسألة، مع بيان الراجح فيها، وثمرة الخلاف	٥٧٧
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي علي وأبي هاشم في هذه المسألة	٥٧٧
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٥٧٨
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٥٧٩
المبحث الثاني: تفويض الله تعالى الرسول أو العالم أن يحكم بما شاء	٥٨٠
المطلب الأول: رأي موسى بن عمران في ذلك، وبيان أدلته	٥٨٠
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلة	٥٨٥

المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي موسى بن عمران في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٥٨٧
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي موسى بن عمران في هذه المسألة	٥٨٧
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٥٩٣
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٥٩٤
المبحث الثالث: هل يأنم المجتهد إذا أخطأ؟	٥٩٥
المطلب الأول: رأي بشر المريسي في ذلك، وبيان دليله	٥٩٥
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٥٩٧
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي بشر المريسي في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٥٩٩
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي بشر المريسي في هذه المسألة	٥٩٩
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٦٠٠
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٦٠٢
المبحث الرابع: هل ينقض قضاء القاضي بالاجتهاد؟	٦٠٣
المطلب الأول: رأي أبي بكر الأصم في ذلك، وبيان دليله	٦٠٣
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٦٠٤
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي أبي بكر الأصم في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٦٠٦
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي أبي بكر الأصم في هذه المسألة	٦٠٦
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٦٠٧
المسألة الثالثة: ثمره الخلاف	٦٠٧
المبحث الخامس: اكتفاء المجتهد بترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما	
يستقل دليلاً	٦٠٨
المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٦٠٨
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلته	٦١٠
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة مع بيان الراجح فيها،	
وثمره الخلاف	٦١١
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٦١١

المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٦١٢
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٦١١
الفصل الثاني: آراء المعتزلة فيما يتعلق بالتقليد	٦١٣
المبحث الأول: تقليد العامي للمجتهد في فروع الشريعة	٦١٥
المطلب الأول: رأي المعتزلة في ذلك، وبيان أدلتهم	٦١٥
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلة	٦١٧
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٦١٩
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي المعتزلة في هذه المسألة	٦١٩
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٦٢١
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٦٢٢
المبحث الثاني: الأخذ بالأخف من أقوال المجتهدين المتساويين	٦٢٤
المطلب الأول: رأي القاضي عبد الجبار في ذلك، وبيان دليله	٦٢٤
المطلب الثاني: ذكر الرأي المخالف بأدلة	٦٢٦
المطلب الثالث: دراسة وتقويم رأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة، مع بيان	
الراجح فيها، وثمره الخلاف	٦٢٨
المسألة الأولى: دراسة وتقويم رأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة	٦٢٨
المسألة الثانية: بيان المذهب الراجح	٦٢٩
المسألة الثالثة: ثمرة الخلاف	٦٣٠
الخاتمة	٦٣٣

